A→Z

DICȚIONAR ENCICLOPEDIC DE FILOSOFIE

ELISABETH CLEMENT/ CHANTAL DEMONQUE/ LAURENCE HANSEN-LOVE/ PIERRE KAHN

CONCEPTE CHEIE

PERSONAJE SIMBOLICE

NOȚIUNI

TEXTE DE REFERINȚĂ

AUTORI

ALL ESENTIAL

LA PHILOSOPHIE de A à Z
Élisabeth Clément; Chantal Demonque; Laurence Hansen-Løve; Pierre Kahn
Copyright © Hatier, Paris, octobre 1994

FILOSOFIA de la A la Z
Élisabeth Clément; Chantal Demonque; Laurence Hansen-Løve; Pierre Kahn
Traducători: Magdalena Mărculescu-Cojocea; Aurelian Cojocea
Copyright © 1999, Editura ALL EDUCATIONAL

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată
fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.
Copyright © 1999 by **ALL EDUCATIONAL**
All rights reserved.
The distribution of this book outside Romania, without the written permission of **ALL EDUCATIONAL**, is strictly prohibited.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
FILOSOFIA de la A la Z / Élisabeth Clément; Chantal Demonque; Laurence Hansen-Løve; Pierre Kahn; trad.: Magdalena Cojocea-Mărculescu; Aurelian Cojocea – București: ALL EDUCATIONAL, 1999
p. 576; cm. 21 – (ESENTIALL)
ISBN
576 p. – ISBN 973-684-030-1

I. Clément, Élisabeth
II. Demonque, Chantal
III. Hansen-Løve, Laurence
IV. Kahn, Pierre
V. Mărculescu-Cojocea, Magdalena (trad.)
VI. Cojocea, Aurelian (trad.)

14

Editura **ALL EDUCATIONAL:** București
Bd. Timișoara nr. 58, sector 6
Tel: 402 26 00
402 26 01
Fax: 402 26 10
Departamentul distribuție: Tel: 402 26 20
Fax: 402 26 30

Redactor: Daniela Oprișan Ciascai
Direcție artistică și imagine: Sorin Dumitrescu, Doina Dumitrescu

FILOSOFIA de la A la Z

Élisabeth Clément
Chantal Demonque
Laurence Hansen-Løve
Pierre Kahn

Colaboratori:
Michel Delattre; Frédéric Gros; Béatrice Han;
Dominique Ottavi; Myrielle Pardo;
José Santuret; François Sebbah

Traducători:
Magdalena Mărculescu-Cojocea
Aurelian Cojocea

1999
ALL

INTRODUCERE

REPERE INDISPENSABILE

Practica filosofică se defineşte printr-o atitudine şi un proiect pentru care libertatea se constituie drept principiu şi raţiune de a fi. Această libertate se traduce prin diverse opţiuni, în primul rând ale profesorilor (abordarea unor probleme, a unor autori...), pentru diverse perspective şi chiar prin luări de poziţie care nu pot fi sub nici o formă nici fixate şi nici orientate de către cineva. Se cunoaşte faptul că programa nu este decât cadrul în interiorul căruia fiecare profesor acţionează în deplină libertate. În acelaşi timp însă, emanciparea gândirii şi maturizarea judecăţii elevilor, obiective vizate de un astfel de învăţământ, sunt condiţionate de acumularea unei cunoaşteri consistente şi de o formare riguroasă, acestea putând proveni din frecventarea asiduă şi consecventă a marilor opere filosofice. Nici un vocabular, nici o enciclopedie nu pot înlocui acest dublu efort de lectură personală şi de comentariu avizat al operelor, condus la curs de către profesor. Cu toate acestea, o lucrare elementară, precum cea de faţă, poate ajuta elevul şi studentul să se orienteze în hăţişul teoriilor filosofice, prezentând, pe de-o parte, o schiţă substanţială şi sintetică a a conţinutului marilor opere (*intrări: «autori»*) şi, pe de altă parte, analize cât se poate de simple şi de lămuritoare ale sensului principalilor termeni ai filosofiei (*intrări conceptuale*).

O INIŢIERE PROGRESIVĂ

Problema raporturilor dintre limbajul obişnuit şi cel filosofic a reţinut în mod special atenţia noastră. Putem remarca în acest context preocuparea elevilor noştri faţă de această problemă: ce raport există, se întreabă ei adesea, între cele două limbaje şi la ce poate servi limba specializată şi puţin accesibilă a filosofilor, având în vedere faptul că ea ajunge adesea să contrazică limbajul comun? De ce, de exemplu, profesorul insistă să ne facă să acceptăm că există religii fără divinitate, sau că libertatea poate fi conciliată cu constrângerea, când oricine ştie, bazându-se pe dicţionarele uzuale, că religia este credinţa în Dumnezeu şi că libertatea înseamnă absenţa constrângerilor? Fără a pretinde să rezolvăm aici aceste autentice probleme filosofice, am pornit de la principiul următor: limbajul filosofic nu neagă, şi nici nu contrazice limbajul comun. Cu atât mai puţin ar avea pretenţia să i se substituie. Limbile «naturale» sunt perfecte în felul lor, iar limbile «artificiale» ale filosofilor nu pot fi în raport cu acestea, aşa cum subliniază Auguste Cournot, decât ceea ce este un instrument optic pentru ochi, sau un clavecin pentru voce. Cu toate acestea, în preocuparea lor de a clarifica sensul anumitor cuvinte şi de a înlătura ambiguităţile lor cele mai înşelătoare, filosofii au ajuns să corecteze sub multiple aspecte uzajul curent şi deci să tulbure într-o oarecare măsură limba, nu pentru a o denigra, bineînţeles, ci pentru a o purifica. În plus, unii dintre ei au ajuns în cadrul cercetărilor lor să inventeze concepte şi idei care constituie elementele de reprezentare reînnoite şi adesea sistematice ale realului şi ale condiţiei umane. Limba noastră comună s-a îmbogăţit prin aceasta, astfel încât nu ar trebui să deplângem situaţia. Acest dicţionar filosofic îşi propune deci să ofere atât sensul (sensurile) curent al termenilor analizaţi, sensurile lor specializate, cât şi o clarificare a relaţiei pe care aceste sensuri diferite o întreţin între ele. Departe de a ne mulţumi să inventariem semnificaţiile disparate ale cuvintelor, am încercat să degajăm unitatea conceptelor dincolo de diversitate, contradicţiile aparente ale diferitelor lor accepţiuni, în special în contextul mai multor tradiţii filosofice.

DIFERITELE TIPURI DE INTRĂRI

INTRĂRILE CONCEPTUALE

Am ajuns la concluzia că trebuie să clasificăm conceptele în trei categorii, fiecare cerând o tratare specială:

– **Conceptele pur «tehnice»** (*apercepţie, cosmologie, prolegomene...*) sunt numai definite.

– **Conceptele de ordin mai general** (*iubire, persoană, opinie...*) sunt mai întâi definite, iar apoi analizate. Cititorul poate pe de-o parte să înţeleagă articulaţia şi filiaţia eventuală a diferitelor sensuri ale termenului şi, pe de altă parte, să-şi facă o idee despre problemele ridicate de abordarea filosofică a conceptului vizat, având în vedere propunerile autorilor care îl utilizează sau l-au creat, mizele dezbaterilor pe care el le-a suscitat etc. Propunem deci un gen de traseu dubitativ de-a lungul operelor şi gândirii principalilor autori care au tratat noţiunea considerată.

– **Noțiunile cu caracter central,** «noțiunile cheie» *(artă, limbaj, muncă...)* sunt tratate de o manieră specifică: renunțând să enunțăm în cazul lor o listă inevitabil reducționistă de semnificații, am preferat să elaborăm o problematică mai substanțială, care să permită prezentarea istoriei conceptului, iar apoi dezvoltarea unei teze sau a alteia și discuții destinate unei clarificări cât mai adecvate. Cititorul va găsi deci pentru aceste aproximativ patruzeci de noțiuni «mini-cursuri» cât se poate de complete și de accesibile, având în vedere lungimea lor.

Intrările conceptuale sunt completate de o rubrică ce delimitează «câmpul semantic» al noțiunii, indicând corelațiile acesteia. Atenție: *termenii învecinați* nu sunt întotdeauna sinonime (nici *termenii opuși* nu sunt antonime), ci termeni pur și simplu înrudiți. *Termenii corelați* trimit cititorul la alte intrări din vocabular care pot fi la rândul lor utilizate pentru a clarifica noțiunea.

INTRĂRILE «AUTORI»

În paralel, și conjugat, propunem intrări care vizează **marii filosofi clasici,** dar și **savanții** la care se face referire de obicei la cursurile de filosofie; în sfârșit, sunt tratați aici și unii **autori contemporani**, filosofi, dar și lingviști, sociologi, psihilogi etc., ale căror lucrări alimentează în permanență o reflecție strict filosofică.

După o scurtă notă biografică, sunt rezumate principalele idei ale autorului, fiind oferite piste de lectură.

TEXTELE

Expunerea sintetică a marilor creații filosofice este completată de prezentarea și analiza anumitor fragmente foarte importante ale acestora (**texte** «canonice» ale filosofiei).

INTRĂRILE DE «PERSONAJE SIMBOLICE»

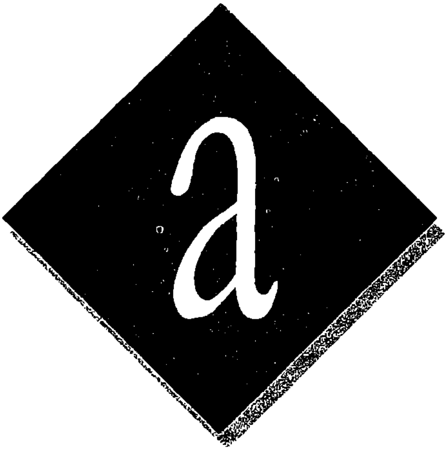
O listă de intrări specifice, listă ce vizează nume proprii (Callicles, Oedip, Zarathustra...), completează ansamblul, amintind statutul simbolic sau istoric al **personajelor** uneori reale, alteori imaginare sau mitologice, care se integrează în istoria filosofiei.

Pentru a facilita consultarea lucrării, am semnalat printr-un asterisc termenii care fac obiectul unei intrări.

Pentru a încheia, cerem cititorilor noştri să ne scuze omisiunile. Alegerile făcute şi luările de poziţie au fost dictate de preocuparea de a răspunde nevoilor elevilor şi studenţilor, ca şi exigenţelor filosofice ale profesorilor lor şi nu de fantezia autorilor acestei lucrări, sau de convingerea că am fi în măsură să impunem tuturor opţiuni obiective, juste şi indiscutabile. Avizaţi fiind asupra faptului că nimeni nu este la adăpost de dogmatism şi de modă, am încercat totuşi să evităm să le cădem pradă. Cu toate acestea, nu vom reclama o improbabilă, şi filosofic dubioasă, imparţialitate.

Autorii

Nota redactorului : În cazul conceptelor din limba română care nu au aceeaşi etimologie ca şi corespondentele lor franceze, s-a trecut etimologia conceptului din limba franceză, având în vedere că acest dicţionar este o traducere şi că varianta aleasă permite şi în acest caz o bună înţelegere conceptuală.



ABSOLUT

(s.n. şi adj.). **Etim.:** lat. *absolutus,* «separat», «desăvârşit». **Sens curent:** caracterizează, în expresii precum «puterea absolută», «iubirea absolută», o realitate de cel mai înalt grad şi care nu comportă nici o restricţie. **Metafizică:** desemnează un ordin de realitate perfect, autosuficient, care nu se fondează decât pe sine însuşi.

În primul rând, absolutul se opune relativului*. În acest sens, este absolut ceea ce nu depinde (pentru a exista, pentru a fi adevărat...) decât de sine însuşi şi de nimic altceva decât de sine. De exemplu, o propoziţie precum «Este frumos» nu este un adevăr absolut, pentru că adevărul său depinde de condiţii atmosferice precise; sau: o fiinţă vie nu este absolută, pentru că subzistenţa sa depinde de condiţii exterioare (aer, apă, alimente...). Absolutul trimite deci mai întâi la o formă extremă de independenţă şi de autosuficienţă. Un lucru care nu presupune nimic altceva decât pe sine însuşi, nu depinde deci de nici o condiţie anterioară: absolutul este întotdeauna un termen prim. În plus, putem distinge aici două nivele. În ordinea cunoaşterii, absolutul trimite la o propoziţie primă, care defineşte un adevăr prim, care permite explicarea altor adevăruri, dar care nu se explică el însuşi prin acestea (ceea ce Aristotel* numeşte principiu). În ordinea fiinţei*, absolutul caracterizează o realitate primă, care este fundamentul şi sursa tuturor lucrurilor, dar care nu există ea însăşi decât prin propria sa virtute (Dumnezeu*). Se pune însă de îndată problema accesibilităţii acestor realităţi sau cunoaşteri absolute: poate spera omul să atingă starea de autosuficienţă completă? Pe de altă parte, poate el spera să cunoască adevărurile prime, care-i permit să înţeleagă totalitatea a ceea ce este?

Într-un al doilea sens, absolutul se opune limitatului, imperfectului. Puterea* absolută este aceea care poate fi exercitată pretutindeni, fără a întâlni niciodată piedici sau rezistență. O justiție* absolută ar fi o justiție pură, fără nici un compromis. Absolutul semnifică deci, pentru o realitate sau pentru un ideal, realizarea sa completă, împlinirea sa perfectă. Problema este deci aceea de a şti dacă absolutul face trimitere către o simplă exigență a rațiunii (Kant*) fără a putea întâlni vreodată o realizare concretă (justiția absolută nu este decât o valoare către care trebuie să tindem, dar care nu va desemna niciodată decât un ideal), sau dacă istoria oamenilor nu constituie chiar realizarea progresivă a acestui absolut (Hegel*).

Termen opus: desăvârşit, autosuficient; infinit; integral; total. **Termeni opuşi:** contingent; finit; finitudine; imperfect; imperfecțiune; limitat; relativ. **Termeni corelați:** adevăr; cunoaştere; lucru-în-sine; spirit; ființă; fundament; idee; a şti; substanță.

ABSOLUTISM

Cf. Hobbes.

ABSTRACȚIE

(s.f.). **Etim.:** latin *abstractio*, de la *abstrahere, «a extrage», «a ridica»*. **Sens curent:** idee îndepărtată de realitate, himeră. **Filosofie: 1.** Acțiune a spiritului constând în izolarea unui element (o proprietate, o relație...), a unei reprezentări (a unei persoane, a unui lucru...) sau a unei noțiuni. **2.** Rezultat al acestei acțiuni (de exemplu: «albul sau durata în general sunt abstracții»).

Cuvintele *abstracție, abstract** sunt adesea utilizate de a manieră peiorativă ca sinonime pentru «vag», «neverificabil», «fără raport cu realitatea*». Utilizarea filosofică coincide în schimb cu sensul propriu al cuvântului abstracție. Constitutivă gândirii şi limbajului, acțiunea de a abstrage, departe de a fi fără legătură cu realitatea (concretul), constă, dimpotrivă, în a lua în considerație diferitele părți componente ale acesteia: este acea operație a spiritului care permite ca, tratându-le separat, să se dea calităților lucrurilor şi ale persoanelor, relațiilor care le unesc, valorilor pe care li le atribuim o existență stabilă şi un nume. Abstracții precum: «albul», «mărimea» dar şi cele precum justiția sau libertatea sunt proprietăți ale lucrurilor a căror identificare structurează cunoaşterea* noastră asupra realului pentru că ne furnizează criterii de distincție, de regrupare, de comparație etc.

Termen opus: concept; idee. **Termen opus:** concret. **Termeni corelați:** cunoaştere; gândire; realitate; reprezentare.

ABSURD

(adj. şi s.n.) **Etim.:** lat. *absurdus,* «discordant», de la *surdus,* «surd». **Sens curent:** Contrar simţului comun. **Logică:** care comportă o contradicţie. **Filosofie şi literatură:** care nu are sens. Potrivit existenţialismului, lumea este absurdă pentru că ea nu are sens; se vorbeşte de asemenea de «literatură a absurdului» sau de «teatru al absurdului» pentru a desemna opere care ilustrează această temă (Ionescu, Beckett, Sartre, Camus...).

Tema absurdului îşi face intrarea pe scena filosofică în secolul al XIX-lea prin Schopenhauer*. Pentru Schopenhauer viaţa este absurdă pentru că ea nu are altă raţiune de a fi decât aceea dată de «voinţa de a trăi» oarbă şi fără scop. Această conştientizare a absurdităţii lumii justifică în ochii săi pesimismul şi detaşarea. Cu Nietzsche*, putem vedea în această atitudine o concepţie negativă despre viaţă*, moştenită din creştinism. Pentru ce deci, sentimentul absurdului ar trebui să fie însoţit de suferinţă şi de renunţare? Pentru Camus*, departe de a induce un refuz dispreţuitor al lumii, conştientizarea absurdului trebuie să conducă, dimpotrivă, la acţiune şi la revoltă, adică la dublul refuz al pasivităţii nihiliste şi al consolării religioase. Fără iluzie, însă şi fără renunţare, eroul mitic Sisif* îşi acceptă destinul în deplină luciditate. Potrivit lui Sartre* şi existenţialismului, dacă sensul lumii nu există, dacă el nu este dat, este pentru că el trebuie construit. De aceea, angoasa* resimţită în faţa absurdului nu este legată atât de absenţa sensului, cât de conştientizarea propriei libertăţi, a responsabilităţii în faţa unei lumi, în care depinde de mine dacă ea are sau nu un sens, adică dacă ea este sau nu conformă definiţiei pe care eu o dau umanităţii.

Termen opus: incoerent; iraţional. **Termeni opuşi:** coerent; raţional.

RAŢIONAMENT PRIN ABSURD

Raţionament care stabileşte adevărul unei propoziţii arătând că contradictoria sa conduce la o consecinţă a cărei falsitate este cunoscută. De exemplu, pentru a demonstra că perpendiculara este mai scurtă decât orice oblică, se arată că este absurd să presupunem contradictoria sa, şi anume că o oblică este mai scurtă decât perpendiculara.

Termeni corelaţi: existenţă; existenţialism.

ACT

(s.n.). **Etim.:** lat. *actum,* «acţiune», «fapt împlinit», de la verbul *agere,* «a acţiona», «a face». **Sens curent:** exerciţiu efectiv al unei puteri fizice sau spirituale a omului (de exemplu: «a fi responsabil de actele sale»). **Metafizică:** 1. mişcare voluntară a unei ființe; schimbare considerată prin raport cu individul care o produce. 2. realizarea sau împlinirea unei virtualități prin opoziție cu potența.

Îi datorăm lui Aristotel* această distincție devenită clasică dintre ființa în potență* și ființa deplin realizată, în act. Pentru el însă, noțiunea de act are două sensuri: actul este pe de-o parte forma* prin opoziție cu materia* (materia prelucrată prin opoziție cu blocul de marmură), pe de altă parte, însăși exercitarea activității prin opoziție cu potențialitatea sau virtualitatea (faptul de a vorbi opus faptului de a fi susceptibil de a vorbi). Numai Dumnezeu* este act pur, sustras devenirii.

Termeni învecinați: acțiune; activitate; entelehie; formă; împlinire. **Termeni opuși**: potențialitate; putere; virtualitate.

ACT RATAT

Fenomen necontrolat al comportamentului uman care traduce pulsiuni și intenții nemărturisite, chiar de nemărturisit (cf. Lapsus).

ACT GRATUIT

Act care aparent nu este motivat și care, din această cauză, trădează existența unei libertăți absolute, asimilate libertății din ignoranță*. O crimă fără mobil este un act gratuit tipic (vezi: *Pivnițele Vaticanului* de André Gide și, de asemenea, filmul *Frânghia* de Alfred Hitchock). Temă predilectă a literaturii și a filosofiei existențialiste, «actul gratuit» rămâne o noțiune filosofică problematică: chiar și voința de a experimenta libertatea printr-un act presupus a fi fără mobil constituie, de fapt, prin ea însăși un mobil.

Termeni corelați: materie; mișcare.

ADEVĂR

Chiar și atunci când facem eforturi să-l restituim cu fidelitate, adevărul nu este totuși același lucru cu realul. În timp ce realitatea este prin definiție independentă de om, adevărul ține întotdeauna de discurs sau de reprezentare.
Preocupare esențială a cercetării filosofice, adevărul nu este deci nici un fapt, nici un dat. Dimpotrivă, el trebuie întotdeauna cercetat. Astfel, suntem trimiși la problema condițiilor sale de acces și la cea a criteriilor judecății adevărate. Adevărul este în același timp o exigență și o valoare.

Problema cercetării adevărului

Proiectul cercetării adevărului este constitutiv reflecției filosofice, tocmai prin această cercetare ea definindu-se încă de la început, din Grecia antică. Filosofia lui Platon* ilustrează în mod exemplar tripla idee în jurul căreia se formulează proiectul legat de adevăr. **1.** Acest proiect are un sens: efortul spiritului uman de a parveni la un adevăr autentic poate fi încununat de succes. **2.** Un adevăr poate fi considerat ca atare numai dacă cel care îl enunță nu repetă ca un papagal o cunoștință străină. Acesta este sensul maieuticii lui Socrate*: adevărul nu se predă ca și cum ai umple un vas vid; a cunoaște adevărul înseamnă, printr-o autentică «moșire a spiritului» (maieutică), a-l regăsi în tine însuți, adică a ți-l apropia. **3.** Adevărul se definește prin permanența și universalitatea sa, și de aceea el nu trebuie în nici un caz confundat cu relativitatea și inconsistența opiniilor umane. Trebuie deci să facem distincție între adevăr și cunoaștere. Ceea ce este adevărat astăzi, va fi și mâine și întotdeauna – și de asemenea, pentru toți –, sau nu este propriu-zis adevărat. Astfel, faptul că opiniile sunt variate nu face imposibil un adevăr obiectiv și universal. Ceea ce este, dimpotrivă, imposibil este o afirmație de genul «fiecare cu adevărul său». Aceasta nu ne împiedică să spunem în mod legitim «fiecare cu opiniile sale», însă trebuie să operăm o distincție critică* între opinie* – sau pretins adevăr și adevăr – sau opinie certificată.

Poate oare reuși o căutare a adevărului orientată astfel? Este ceea ce contestă scepticismul*, care vrea să substituie afirmației «dogmatice*» a posesiei adevărului o atitudine de îndoială și de analiză.

Ar fi în mod evident contradictoriu să spunem că scepticismul se află... pe calea adevărului, lui reproșându-i-se de altfel în mod constant această aparentă incoerență. Cu toate acestea, el are cel puțin o valoare simbolică, și anume aceea de a ne incita la modestie. Învățându-ne că ceea ce credem nu reprezintă în mod necesar adevărurile sigure pe care le invocăm, scepticismul ne împiedică, în felul său, să ne lăsăm amăgiți de șarmul securizant al «adevărurilor gata făcute», al falselor certitudini*, adică al opiniei.

Definiții și criterii

1. Definiții ale adevărului. Începând cu secolul al XIII-lea, prin Toma d'Aquino, toată lumea pare a fi de acord în a defini adevărul ca fiind corespondență sau adecvare: adecvare între intelectul care concepe, între spirit și realitate. Cu alte cuvinte, dacă luăm drept exemplu propoziția «ninge», ea este adevărată dacă și numai dacă ninge în fapt.

Această definiție comportă o consecință importantă: adevărul este o proprietate a limbajului* și nu a realului. «Adevărat» și «fals» sunt calificative care nu se aplică lucrurilor, ci propozițiilor. Cu toate acestea se vorbește de aur «fals», de prieten «adevărat» etc. Însă aurul «fals» este tot atât de real ca și cel veritabil. Numai că, acesta nu este aur, ci de exemplu, din cupru aurit. În consecință, ceea ce este «fals» este propoziția implicită: «Acesta este aur».

Definiția adevărului ca fiind corespondență nu întrunește însă unanimitatea. Ei i se pot opune alte definiții, și în special cea care caracterizează adevărul în termeni de coerență. Potrivit acestei concepții, o teorie științifică, de exemplu, va fi considerată adevărată nu dacă ea corespunde faptelor, ci dacă propozițiile care o constituie formează un ansamblu coerent, adică, dacă ele sunt compatibile între ele. Totuși, teoria «adevărului coerență» pare dificil de susținut: acordul gândirii cu ea însăşi este desigur o condiție necesară a adevărului (căci nu ne putem contrazice şi totuşi enunța un adevăr), însă nu şi suficientă. Gândurile noastre pot fi coerente între ele şi în contradicție cu realitatea.

Însă, teoria «adevărului-corespondență» suscită şi ea dificultăți. Pe de-o parte, ideea de corespondență presupune că faptele cărora trebuie să le corespundă propozițiile şi credințele noastre există independent de limbajul nostru. Însă, nimic nu este mai puțin sigur. Oare orice tentativă de a vorbi despre lume nu este deja o interpretare*? Pe de altă parte, ce înseamnă faptul că o credință este «în acord» cu faptele? Aceasta înseamnă că un gând adevărat este o copie fidelă a realului, sau că, aşa cum susține pragmatismul* (cf. W. James) el ne permite să acționăm eficient asupra lui?

Ceea ce este important, fără îndoială, este faptul că ideile noastre măresc puterea noastră de acțiune; însă pragmatismul se abține să facă din succes o regulă a adevărului. Această regulă trebuie căutată dimpotrivă în arta verificării*. Nu există adevăr fără verificare*.

2. Problema criteriului adevărului. Prin ce recunoaştem adevărul? La această întrebare, cea mai mare parte a filosofilor clasici l-au urmat pe Descartes* pentru a da un răspuns: prin evidența* ideilor adevărate. Aceasta înseamnă, aşa cum afirma Spinoza*, că adevărul este *index sui*, că el se dezvăluie prin el însuşi, prin chiar claritatea sa: «Cel care are o idee adevărată ştie în acelaşi timp că ea este adevărată şi nu se poate îndoi de adevărul cunoaşterii sale» (*Etica*, II, 43).

Însă, putem recunoaşte totul prin intermediul evidenței? Acest fapt nu este necesar. Este suficient să recunoaştem bazându-ne pe evidență primele principii ale cunoaşterii – adevărurile prime – şi să le stabilim pe toate celelalte prin demonstrație*, adică deducându-le din aproape în aproape pornind de la cele prime. Astfel, pentru Descartes, intuiția* – adică evidența – şi deducția* sunt singurele căi ce conduc la adevăr. Adevărul va avea deci un model: ordinea geometrică pe care Euclid, încă din Antichitate, a formalizat-o în lucrarea sa *Elemente de geometrie*.

Însă criteriul evidenței s-a lovit de două obiecții. Prima a fost formulată de către Leibniz*: evidența este un criteriu puțin fiabil, deoarece ea este prea subiectivă. Ea se defineşte prin faptul că reprezentarea unei idei este acompaniată de un sentiment de certitudine; însă ce credit putem acorda acestui sentiment? Fiecare dintre noi a avut experiența unor evidențe înşelătoare. Atunci cum putem distinge evidența de aceste păreri false?

Cea de-a doua obiecție rezultă din dezvoltarea ştiințelor experimentale: nu putem trata lumea fizică asemeni unui sistem matematic, mulțumindu-ne să-i deducem legile pornind de la axiome «evidente». În domeniul ştiințelor naturii, criteriul adevărului trebuie să fie observarea faptelor.

Ar trebui deci să distingem două tipuri de criterii: adevărurile pur formale, pe de-o parte, şi adevărurile experimentale sau empirice, pe de alta.

Adevărul ca valoare

De ce ar trebui să vrem adevărul? Merită oare să-l căutăm? N-am putea oare să-i opunem valori mai înalte, cum ar fi de exemplu viaţa? Nietzsche* va îndrăzni să pună aceste întrebări radicale. Meritul lor este cel puţin acela de a ne obliga să asumăm caracterul moral al exigenţei de adevăr. Adevărul este o alegere: putem dori eroarea*, iluzia*, minciuna, pentru că putem iubi alte lucruri mai mult decât adevărul (plăcerea, puterea, acţiunea...); şi pentru că putem refuza să vedem în efortul raţiunii de a ajunge la adevăr semnul demnităţii noastre de oameni. Descartes însuşi recunoştea că se poate nega evidenţa. În acest sens, problema adevărului nu este numai aceea de a-l defini, sau de a-i enunţa condiţiile, ci ea dă seama înainte de toate de libertatea* noastră.

Texte-cheie: Platon, *Menon* şi *Republica* (VII); E. Kant, *Prefaţa la ediţia a doua* a *Criticii raţiunii pure;* F. Nietzsche, *Cartea filosofului*; M. Heidegger, *Despre esenţa adevărului* (rom. *Repere pe drumul gândirii*). **Termen învecinat:** validitate. **Termeni opuşi:** falsitate, minciună. **Termeni corelaţi:** certitudine; cunoaştere; demonstraţie; eroare; evidenţă; intuiţie; probă; realitate; ştiinţă.

ADORNO Theodor W. (1903-1969)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Frankfurt dintr-un tată evreu german şi o mamă muziciană, Adorno începe prin a studia muzica şi a deveni prietenul celor mai mari muzicieni ai timpului său. Sedus de filosofie încă de la întâlnirea sa cu Walter Benjamin în 1923, el a susţinut a teză de doctorat despre Kierkegaard în 1931 şi devine unul dintre principalii membrii ai Şcolii de la Frankfurt, pe care o urmează în exilul său american, înainte de a se reinstala la Frankfurt cu Horkheimer, la începutul anilor '50.

Dubla sa formaţie muzicală şi filosofică. îl incită de timpuriu pe Adorno să încerce să înţeleagă, prin intermediul acestor două discipline, soarta rezervată artei* şi culturii* moderne în societăţile dominate de raţionalitatea* tehnologică. Marea diversitate a intereselor sale, precum şi a referinţelor sale îngreunează expunerea sistematică a filosofiei sale. De altfel, aceasta îmbracă cel mai adesea forma textelor scurte, a fragmentelor, chiar a aforismelor. Una dintre ideile majore a lui Adorno este cea a pierderii, a crizei sensului*: cum ar trebui să înţelegem autodistrugerea raţiunii* care pare a caracteriza secolul XX? Deturnată de la obiectivele sale iniţiale, după ce a permis dominaţia omului asupra naturii, raţiunea devine instrumentul dominaţiei omului de către om. Chiar şi aşa-zisa democratizare a culturii nu ar fi nimic altceva decât o gigantică «mistificare a maselor» de către cei care stăpânesc această cultură. Cu toate acestea, experiența și creația estetică nu reprezintă altceva decât unul dintre puținele moduri de a rezista accesibile individului: Adorno este un apărător convins al modernității în artă. O altă temă importantă a gândirii sale este repunerea în discuție a primatului gândirii*, pentru a reda practicii* și elementului corporal întreaga lor valoare, «diferită calitativ» de rațiunea de care acestea sunt legate.

Scrieri principale: *Dialectica Iluminismului* (1947); *Minima moralia* (1951); *Dialectica negativă* (1966); *Teoria estetică* (publicată în 1970).

A-FI-AICI

Cf. Dasein.

AGNOSTICISM

(s.m.). **Etim.:** gr. *agnostos*, «necunoscut». **Sensul curent:** refuzul de a se pronunța pe baza unor principii absolute. **Filosofie:** refuzul de a se pronunța asupra existenței sau non-existenței lui Dumnezeu.

Termenul agnosticim este folosit mai ales pentru a desemna o atitudine față de religie; dar poate fi folosit și într-un sens mai general. El este în acest caz sinonim termenului de scepticism radical.

Termen învecinat: scepticism. **Termeni opuși:** ateism; credință; convingere. **Termen corelat:** religie.

AGRESIVITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *adgredi*, «a ataca». **Sensul curent**: tendință de a ataca, ostilitate. **Psihanaliză:** ansamblu de tendințe susceptibile a se manifesta, mai ales la om, sub forma acțiunilor distructive și violente (a-l ataca pe un altul, a-l tortura, a-l umili, a-l omorî...). **Sensul larg** (anglo-saxon): manifestarea puterii, a energiei, a vitalității, conotată pozitiv și asociată în cazul omului cu spiritul întreprinzător.

Problemele filosofice ridicate de noțiunea de agresivitate sunt de două feluri. În primul rând, se impune întrebarea dacă agresivitatea umană provine dintr-un singur instinct, iar dacă este astfel, constituie ea o pulsiune specifică, comună tuturor animalelor? Sau poate ea nu este decât o componentă naturală a tuturor activităților unui organism viu (faptul de a se hrăni, de a-și procura un teritoriu, de exemplu, se exprimă de obicei sub o formă agresivă atât la animal, cât și la om)? Urmându-l în acest sens pe filosoful Th. Hobbes*, Freud* gândește că agresivitatea – fără să se confunde cu violența* – este un dat natural, a cărui componentă psihologică este totuşi determinantă. «Omul este lup pentru om», scria Plaut: dar lupul nu este un lup pentru lup. Cu alte cuvinte, societatea este cea care trezeşte şi hrăneşte în om o agresivitate ale cărei manifestări rămân finalmente la animal destul de limitate şi mai mult spectaculare decât efective. A doua problemă filosofică, dacă îl urmăm pe Freud şi din acest punct de vedere, este accea a statutului pulsiunilor morții* în cazul omului. Aceste pulsiuni esențialmente distructive, cărora Freud le acordă un loc important şi o funcție decisivă în cadrul «aparatului psihic» (topica secundă*), par a ascunde ansamblul tendințelor ostile pe care orice om le nutreşte în mod spontan față de semenii săi. Totuşi, realitatea este mult mai complexă: agresivitatea este în acelaşi timp legată de sexualitate, care ține de pulsiunile vieții*. De altfel, pulsiunile morții se manifestă la om în aceeaşi măsură, şi poate chiar în mod prioritar, ca un act de auto-agresiune (sentimentul culpabilității, refuzul de a se vindeca, tendințe sinucigaşe...). Agresivitatea devenită violență exercitată asupra celuilalt ar constitui, din acest punct de vedere, o manifestare aproape «normală» sau, în orice caz, necesară atât pulsiunilor morții, cât şi pulsiunilor vieții, atât la omul civilizat (şi chiar cu atât mai mult!), cât şi la cel sălbatic.

Termeni învecinați: animozitate, atac, luptă. **Termeni corelați:** pulsiune a morții; război; violență.

ALAIN (1868-1951)

— REPERE BIOGRAFICE —

Sub numele său adevărat Émil Chartier, Alain va fi toată viața profesor de filosofie, mai întîi în clasele terminale, apoi la Facultatea de litere; va exercita asupra elevilor săi (mai ales asupra lui Simone Weil) o influență considerabilă. Foarte marcat de războiul din 1914-'18 – în care a fost brigadier de artilerie – şi angajat politic în cadrul mişcării radicale, el va rămâne, chiar şi în momentul creşterii pericolului hitlerist, în mod hotărât pacifist.

Marile referințe

Filosofia lui Alain nu se vrea nici nouă, nici sistematică. Este vorba mai mult de a găsi în cadrul marilor filosofii instrumente pentru a înțelege lumea şi pentru a evalua răul pe care omul trebuie să îl învingă pentru a fi om în mod deplin.

De la Platon*, Alain reține faptul că filosofia trebuie să depăşească lumea aparențelor şi a opiniei, căci opinia*, chiar şi atunci când este adevărată, nu este ştiință. Aceasta din urmă nu înseamnă numai cunoaşterea corectă a efectelor, ci şi cunoaşterea rațiunilor pe care acestea le au la bază. De la Descartes*, care a fost maestrul său, Alain reține mai întâi îndoiala*. Ea ne permite să rezistăm înclinației noastre către credulitate, invitându-l pe cetățean la un control necesar al puterilor, cărora ordinea socială ne cere să ne supunem, dar pe care ar fi periculos să le respectăm orbeşte. În sfârşit, îndoiala semnifică faptul că nu există gândire adevărată fără voinţă*, fără decizia de a nu te lăsa pradă facilităţii unor prime explicaţii.

Tot de la Descartes se inspiră Alain şi atunci când consideră conştiinţa* singurul fundament al gândirii noastre. Acest lucru îl va conduce la refuzul ideii freudiene de inconştient*, «fantomă mitologică», incompatibilă cu libertatea.

De la Kant*, Alain reţine teoria critică a cunoaşterii: nu cunoaştem lumea aşa cum este, ci aşa cum o construim prin intermediul formelor de spaţiu şi de timp, precum şi a categoriilor intelectului. Alain va medita şi asupra moralei* kantiene a datoriei. O acţiune nu este bună din punct de vedere moral în funcţie de efectele sale, ci în ea însăşi: a fi virtuos înseamnă a-ţi fi credincios ţie însuţi, a fi credincios unui angajament, unei idei a umanităţii, adică a fi liber: a şti să rezişti intereselor, ca şi constrângerii.

În sfârşit, pozitivismul lui Auguste Comte* l-a influenţat mult pe Alain şi mai ales ideea potrivit căreia «toate concepţiile noastre, fără nici o excepţie, au fost mai întâi teologice».

A percepe înseamnă a judeca

Raţionalismul* lui Alain îl determină pe acesta să dezvolte o teorie a percepţiei* originală, în care judecata ocupă locul cel mai important.

Să presupunem un zar cubic; ceea ce pipăi sunt doar muchii, vârfuri, suprafeţe netede, iar reunind toate aceste aparenţe* într-un singur obiect, judec că el este cubic. «Percepţia este deja o funcţie a intelectului» şi, în acest fel, ea este deja ştiinţă*. Rezultă că aparenţele nu sunt niciodată înşelătoare în ele însele. Percepţia adevărată salvează toate aparenţele, le ordonează şi le explică, chiar şi pe acelea care trec drept minciuni: a percepe în mod corect faptul că o baghetă, introdusă în apă, pare îndoită, nu înseamnă a nu vedea această îndoire, ci a o judeca potrivit legilor optice care o explică.

Imaginaţia şi pasiunile

Dacă lumea este bine percepută graţie intelectului, ea este prost cunoscută din cauza unei greşeli de imaginaţie*, pe care Alain o defineşte ca pe o percepţie falsă. Exceptând imaginaţia creatoare, care se materializează în obiectul unei opere de artă, imaginaţia este, aşa cum spunea Malebranche*, «nebună»: ea nu produce imagini, ci imaginarul.

Teoria imaginaţiei ne permite să înţelegem pasiunile*: pasionat este cel dominat de imaginaţia sa şi care, precum copilul sau nebunul, populează lumea cu fantasmele sale. Prin cunoaşterea pe care ea o furnizează despre pasiuni, filosofia permite moderarea acestora şi trăirea lor într-un fel rezonabil. Ea este deci în mod fundamental o etică*.

Scrieri principale: *Propuneri* (1908-1919); *Sistemul artelor plastice* (1920); *Ideile şi vârstele* (1927); *Propuneri asupra fericirii* (1929); *Idei* (1932); *Elemente de filosofie* (1940).

ALEMBERT Jean le Rond d' (1717-1783)

REPERE BIOGRAFICE

Membru al Academiei de ştiinţe, apoi al Academiei franceze, d'Alembert este unul dintre matematicienii şi fizicienii cei mai importanţi ai secolului al XVIII-lea şi, graţie *Enciclopediei,* pe care o redactează împreună cu Diderot, el este un reprezentant eminent al filosofiei Luminilor.

Filosofia lui d'Alembert este mai ales o filosofie a ştiinţelor. El vrea să concilieze «experienţa şi geometria», raţionalismul cartezian şi spiritul experimental care animă fizica secolului al XVIII-lea după Newton. Pentru el, ştiinţele fizice nu sunt pur empirice, pentru că, deşi se ocupă de obiecte concrete, acestea din urmă pot fi descrise cu ajutorul abstracţiilor matematice, iar proprietăţile lor pot fi regăsite în mod deductiv, pornind de la principii. Potrivit lui d'Alembert, ştiinţa trebuie să exploreze şi să aprofundeze fără limite datul naturii*. În calitate de iluminist*, el crede că progresul cunoaşterii poate antrena un progres social şi moral: această idee a făcut din el un conducător al «partidei filosofice», care lupta împotriva obscurantismului, absolutismului politic şi al puterii Bisericii. El a contribuit în mod intens la difuzarea unor astfel de idei, răspândindu-le în diferitele academii al căror membru a fost.

Opera principală: *Discurs preliminar la Enciclopedie* (1751).

ALIENARE

(s.f.). **Etim.:** lat. *alienus*, «străin», de la *alius*, «altul». **Drept**: vânzare sau cedare a unui bun sau a unui drept: în acest sens vorbeşte Rousseau, în *Contractul social*, despre alienarea libertăţii naturale în schimbul unei libertăţi civile. **Psihologie:** stare a celui care nu-şi mai aparţine şi care prezintă tulburări mentale în aşa fel încât el nu poate fi considerat responsabil pentru actele sale. **Sensul larg şi cel filosofic:** proces care nu este conştient şi prin care un individ este deposedat de ceea ce îl constituie, în profitul a ceea ce îl supune.

Conceptul de alienare apare mai întâi la Hegel* şi face trimitere către un dublu proces. Pentru a se împlini, spiritul* trebuie să se exteriorizeze, să se obiectiveze într-o operă (*Entaüsserung*), însă în acelaşi timp să se înstrăineze de el însuşi (*Entfremdung*). Istoria este, potrivit lui Hegel, acest proces prin care spiritul, pierzându-se la început, se regăseşte în fapt şi se împlineşte prin realizările sale: arta, religia şi, în sfârşit, filosofia. Discipol şi apoi critic al lui Hegel, Ludwig Feuerbach reia conceptul de alienare, dar într-un sens negativ. Potrivit lui Feuerbach, omul proiectează într-un dincolo de sine calităţile care-i sunt proprii. Dumnezeu nu este decât esenţa umanităţii înstrăinată de ea însăşi. Critica religiei ca alienare trebuie să permită omului să-şi realizeze esenţa. Această critică a alienării religioase este, după Marx*, insuficientă. Trebuie să înţelegem şi de ce omul are nevoie de religie, pe care Marx o numeşte «opiumul popoarelor». De aceea, dacă Marx utilizează, în primele sale scrieri, conceptul de alienare, el o face pentru a-l aplica în analiza muncii salariale, alienarea esenţială fiind, potrivit lui, de natură economică şi socială. Vânzându-şi forţa de muncă, muncitorul devine străin de munca* sa, considerată fie ca proces (munca este «divizată», «parcelată»), fie ca produs (care scapă muncitorului salariat, pentru că el nu este proprietarul acestui produs). Alienarea semnifică în acest caz atât o deposedare psihologică, cât şi una economică. Această ambiguitate îl va determina pe Marx să renunţe la utilizarea acestui termen şi să vorbească de exploatare şi nu de alienare, atunci când descrie raporturile sociale de producţie şi pe cele ideologice* atunci când încearcă să explice maniera iluzorie în care oamenii îşi reprezintă propriile condiţii materiale de existenţă.

Termeni învecinaţi: aservire; deposedare. **Termeni opuşi:** libertate. **Termeni corelaţi:** comunism; ideologie; libertate; muncă; religie; servitute.

ALTERITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *alter*, «altul». **Sens larg:** caracterul a ceea ce este altceva. **Sens strict:** calitate esenţială a ceea ce este altceva sau diferenţă caracteristică a altei fiinţe (şi anume a altuia decât mine însumi).

Termeni învecinaţi: ceea ce este străin; diferenţă. **Termen opus:** identitate. **Termen corelat:** altul.

ANALITICĂ (FILOSOFIE)

Expresia «filosofie analitică» desemnează un curent filosofic care s-a dezvoltat la începutul secolului XX în Anglia prin Bertrand Russell* şi Alfred N. Whitehead. El se caracterizează prin tentativa de a trata problemele filosofice – şi mai ales pe cele ale filosofiei cunoaşterii – pornind de la o analiză logică a limbajului.

Îndepărtarea problemelor false

Filosofia analitică s-a născut prin reînnoirea interesului pentru logică*, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi, în mod particular, din ideea, dezvoltată de logicianul german Gottlob Frege*, potrivit căreia limbajul formal poate fi «o expresie a gândirii pure», adică poate fi o exprimare simbolică a modului în care se înlănţuie ideile. Un astfel de limbaj* ar putea folosi drept instrument filosofiei*, ajutând-o să formuleze riguros şi fără ambiguităţi problemele pe care limbile naturale (franceza, engleza etc.) le formulează stângaci, dat fiind că, dacă ele sunt adaptate comunicării*, ele nu sunt în schimb decât imperfect adaptate cunoaşterii.

Structura gramaticală a limbilor naturale nu corespunde de fapt structurii logice a limbajului. A spune că acest detergent «albeşte mai mult decât albul» de exemplu, este o inepţie din punct de vedere logic. Un alt exemplu: un simbol lingvistic poate avea o funcție logică confuză, adică poate fi utilizat pentru a exprima funcții logice diferite. Este cazul verbului *a fi*, care serveşte când pentru a atribui o calitate unui subiect (exemplu: «Socrate este atenian»), când pentru a exprima o relație (exemplu: «Petre este mai mare decât Paul»), şi, în sfârşit, când pentru a atribui existența (exemplu: «Există țări în care se moare de foame»).

Filosofia analitică concepe deci filosofia ca pe o încercare de clarificare a limbajului, considerând de fapt că un mare număr din problemele pe care filosofii şi le-au pus întotdeauna – îndeosebi problemele metafizice – sunt false probleme, pentru că, potrivit expresiei lui Bertrand Russell, ele sunt «cusute cu o gramatică greşită». Aceasta este şi convingerea lui Ludwig Wittgenstein* din *Tractatus logico-philosophicus*, precum şi punctul de plecare al pozitivismului logic* al Şcolii de la Viena*. Nu putem opune în acest sens, aşa cum se face câteodată, filosofia analitică de limbă engleză unei filosofii analitice de limbă germană: un număr important de gânditori «continentali» (Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap*...) şi-au pus probleme similare şi au abordat filosofia din punct de vedere învecinate.

Contribuțiile filosofiei analitice

Curentul analitic prezintă un anumit număr de trăsături specifice:

1. El contribuie la o reformulare originală şi novatoare a teoriilor cunoaşterii. Acolo unde filosofia clasică formula întrebări referitoare la raporturile pe care reprezentările le întrețin cu obiectele, filosofia analitică plasează în prim-plan întrebarea privitoare la limbaj şi la semnificație. Filosofiile analitice substituie întrebării kantiene: «În ce condiții concepte – *a priori* – pot fi aplicate lumii?», întrebarea: «În ce condiții poate limbajul să semnifice această lume şi apoi să o reprezinte în mod adecvat?». Trebuie deci să formulăm propoziții simple, exprimând fapte elementare pe care să ne bazăm pentru a elabora prin deducție logică o reprezentare globală a realului (acest proiect de reconstrucție a limbajului – şi, de aici, a lumii – pornind de la propoziții simple sau «atomice» este numit de Russell «atomism logic»).

2. A doua contribuție a filosofiei analitice constă în utilizarea formalismului* logic în tratarea problemelor filosofice. Această presupoziție provine dintr-o neîncredere față de limbile naturale şi reface legătura cu proiectul – sau visul, care a aparținut deja, în secolul al XVII-lea, lui Leibniz* – de a fundamenta cunoaşterea pe o limbă simbolică ideală.

3. Îndepărtând din principiu orice speculație metafizică, filosofii «analitici» sunt atenți în mod deosebit la rezultatele ştiințifice ale timpurilor noastre şi fac eforturi pentru a aborda problemele filosofice cu un spirit de prudență şi o rigoare asemănătoare. Astfel, de exemplu, filosoful englez Gilbert Ryle (1900-1976) denunță «mitul cartezian al vieții mentale interioare» şi arată că este posibil să traducem discursul despre spirit în termeni de pricepere, capacități, facultăți etc. O dată cu P.F. Strawson (născut în 1919), filosofia limbajului se transformă în filosofie a spiritului* și se angajează pe calea unei paradoxale «metafizici descriptive». În sfârșit, potrivit lui N. Goodman (născut în 1906), ar trebui să supunem atenției relațiile pe care simbolurile le întrețin cu «lumile multiple» ale cunoașterii. Ordinea și regularitatea acestui univers și-ar găsi originea, în viziunea acestui filosof, nu într-o psihologie a subiectului (ca în cazul lui Hume*), ci în modul de funcționare al limbajului considerat ca fiind un sistem de simboluri.

Evoluție și perspective

După cel de-al doilea război mondial, cercetările filosofiei analitice se diversifică. Putem distinge astfel o primă orientare a filosofiei analitice (Bertrand Russell), centrată la Cambridge, care examinează limbajul din punctul de vedere al modului său de tratare logică și în vederea capacității sale de a spune adevărul; precum și o a doua orientare a filosofiei analitice, dezvoltată mai ales de Școala de la Oxford. Contrar celei dintâi, această școală își îndreaptă atenția asupra limbajului obișnuit, concluzionând că acesta prezintă varietăți, distincții și subtilități pe care simpla abordare logică nu ne permite să le surprindem.

Reprezentanții acestei a doua generații de filosofi «analitici» sunt Ryle, Strawson și mai ales Austin*, a cărui carte *Cum să facem ceva folosind cuvintele* este publicată în 1962. El arată în această lucrare că limbajul nu este doar un mijloc de a cunoaște lumea, ci un act total, implicând un joc de relații complexe între interlocutori, context, condițiile de comunicare și de acțiune... (cf. Pragmatică).

Această evoluție a filosofiei analitice engleze corespunde evoluției gândirii lui Ludwig Wittgenstein care sfârșește prin a renunța la tezele din *Tractatus* pentru a arăta că limbajul este constituit dintr-o multiplicitate de «jocuri», având fiecare reguli proprii. Limbajul științific și, în general, funcția cognitivă a limbajului nu sunt în acest caz decât unul dintre «jocurile de limbaj», a cărui superioritate nu poate fi proclamată. Astfel de transformări ale filosofiei analitice au condus-o pe aceasta să influențeze astăzi domeniile eticii* și al esteticii*, analizând mijloacele pe care le avem de a ne exprima judecățile de gust și judecățile morale.

Termeni corelați: limbaj; semnificație.

ANALIZĂ

(s.f.). **Etim.:** gr. *analyein*, «a desface». **Logică și matematică:** **1.** La greci: metodă prin care se demonstrează o propoziție urcând din aproape în aproape până la o propoziție deja cunoscută de care depinde prima. **2.** În secolul al XVII-lea: procedeu de punere în ecuație a mărimilor necunoscute și a mărimilor cunoscute, pentru a le determina pe primele (algebră). **3.** În zilele noastre: studiu al relațiilor de dependență între diferite mărimi (calculul infinitezimal, combinatorica...). **Ştiinţă (Chimie):** descompunerea unui întreg în elementele sale componente. **Filosofia cunoaşterii:** metodă de cunoaştere concepută fie după modelul algebric de rezolvare (Descartes), fie după modelul fizic al descompunerii (empirismul, Hume, Condillac...). **Psihanaliză:** nume dat curei analitice.

Termen învecinat: descompunere. **Termen opus:** sinteză. **Termeni corelați:** logică; metodă.

ANALOGIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *analogos*, «care este în raport cu», «proporțional». **Sens curent, logic şi filosofic: 1.** Egalitate de raporturi între patru elemente luate două câte două (exemplu: a/b = c/d). **2.** Comparație sau similitudine între elemente care – asemănătoare dintr-un anumit punct de vedere – sunt de altfel diferite.

De o manieră generală, un raționament* prin analogie constă în a trage concluzii despre o asemănare «în profunzime» între obiectele asupra cărora poartă raționamentul, oricât de diferite ar fi ele în alte privințe (exemplu: «În ciuda aparențelor, fenomenele fizice ale căderii corpurilor şi cele ale gravitației sunt analoge, pentru că legile* care guvernează aceste mişcări enunță raporturi comparabile între masă, distanță şi viteză*»).

Termeni învecinați: asemănare; raport; similitudine. **Termeni opuşi:** diferență; opoziție. **Termeni corelați:** deducție; inducție; raționament.

ANARHIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *an* privativ şi *arche*, «putere», «autoritate»: «absența puterii». **Sensul curent:** semnifică o stare de dezordine socială datorată unei lipse de autoritate politică; cuvântul are o nuanță peiorativă, iar adjectivul corespunzător este «anarhic». **Politică:** doctrina anarhismului; adjectivul corespunzător este, în acest caz, «anarhist».

Apărut în secolul al XIX-lea, anarhismul îmbracă forme diverse (Stirner, Proudhon, Bakunin), dar, la modul general, se caracterizează prin:
– refuzul oricărui principiu exterior de autoritate, religioasă sau politică («Nici Dumnezeu, nici alt stăpân»);
– o critică a statului* în numele individului*: orice stat (chiar şi democratic) este tiranic: el împiedică exprimarea liberă a individului, reglementându-i viața socială;
– idealul organizării societății prin ea însăşi, fără instituții şi aparat de stat, organizare bazată pe asocierea

producătorilor (ajutor reciproc, cooperative...) şi absenţa proprietăţii private.

În acest sens, termenul are o semnificaţie pozitivă. Dacă anarhiştii au fost adesea distructivi (atentate politice, refuzul legilor şi valorilor societăţii), acest lucru nu a fost o expresie a dragostei de dezordine, ci a ideii pe care o aveau despre autentica ordine politică).

Termeni învecinaţi: dezordine; nihilism; revoltă. **Termeni corelaţi:** autoritate; individ; individualism; libertate; revoluţie; socialism; societate.

ANGAJAMENT

(s.n.). **Etim.**: «a pune un lucru în gaj»; ca urmare «a se angaja», «a se lega printr-o promisiune, o convenţie». **Filosofie**: act sau atitudine a intelectualului sau artistului care, luând cunoştinţă de apartenenţa sa la lume, abandonează poziţia de simplu spectator, punând persoana sa, gândirea ori arta sa în slujba unei cauze.

Sub influenţa lui Kirkegaard*, filosofia existenţialistă* defineşte omul ca «faptul-de-a-fi-în-lume», situat şi implicat într-un mediu istoric, într-un context social şi cultural pe care nu le-a ales. Desprinzându-se de orice tradiţie contemplativă asupra filosofiei, Sartre* afirmă că libertatea noastră umană nu poate fi decât «situată»; angajamentul este această inserare a libertăţii noastre în lume. Dar angajamentul nu înseamnă servitute, ci dimpotrivă: chiar dacă sunt obligat să aleg («abstinenţa este tot o alegere»), eu sunt singurul responsabil faţă de orientările mele, nu numai în faţa mea însumi, ci şi în faţa tuturor oamenilor.

Noţiunea de angajament este întâlnită şi în domeniul creaţiei estetice (teoria «artei angajate»). Totuşi, această concepţie despre artă a fost foarte contestată, pentru că pare dificil – chiar imposibil – să conciliem apărarea unei cauze cu imperativele pur formale ale creaţiei estetice.

Termeni învecinaţi: activism; responsabilitate. **Termeni corelaţi**: existenţialism; libertate; situaţie.

ANGOASĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *angustus*, «strâns», «strâmt», din *angere*, «a apăsa», «a strangula». **Psihologie:** stare psihică de apăsare, amestecată de o teamă difuză, însoţită de obicei de simptome somatice diverse (palpitaţii cardiace, tulburări respiratorii sau transpiraţie etc.), având pentru subiect o origine psihică indeterminabilă. **Filosofie:** în diversele orientări existenţialiste, stare a conştiinţei în faţa neantului.

În timp ce spaima, frica, teroarea, panica au – în diferite grade de intensitate – un obiect determinat, angoasa este resimțită fără să aibă legătură cu un obiect. Nu știm exact să spunem ce anume ne angoasează. Diferența dintre anxietate și angoasă este o diferență de intensitate și de durată (un fond durabil de anxietate latentă se opune crizei de angoasă). În filosofie, noțiunea face trimitere la o experiență normală și pozitivă a existenței*, opusă teoriilor impasibilității și calmului. Kierkegaard* introduce acest termen pentru a descrie starea de teamă și de tentație pe care conștiința o încearcă în fața unui posibil existențial, a cărui natură nu este în măsură să o înțeleagă. Aceasta este, de exemplu, situația lui Adam și a Evei în Rai, în fața interdicției divine: «Dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el vei muri negreșit» (Facerea I, 2, 17). Ei nu pot înțelege condițiile acestei interdicții, nici amenințarea, pentru că ei nu știu încă dacă este bine sau rău să se supună și ignoră moartea. Este sigur însă că interdicția revelă un posibil a cărui natură este indeterminabilă și face astfel să se nască tentația în chiar sânul inocenței. Angoasa este această conjugare a tentației și a spaimei în fața necunoscutului. În toate situațiile în care survine angoasa, omul este, potrivit lui Kierkagaard, prins în capcana refuzului de a rămâne el însuși, dar în același timp a spaimei de a nu mai fi el însuși... Ca și disperarea, angoasa, intensificându-se, îl înalță progresiv pe individ către sensul credinței. La Heidegger*, angoasa este experiența originară a neantului*, datorită căreia «realitatea umană» (Dasein*) își trăiește starea «de retragere» în raport cu plenitudinea ființei – și tocmai această experiență îi permite să se interogheze asupra ființei și să o dezvăluie (cf. *Ce este metafizica?*, în *Probleme I,* Gallimard; cf. Existență). La Sartre*, angoasa este mai ales conștiința responsabilității* totale care decurge din libertatea omului, o responsabilitate care nu comportă scuze, pentru că nimic nu-i este impus omului de sus, el este singurul autor al valorilor pe care existența sa le afirmă (cf. Sartre și Existențialism).

În viziune psihanalitică, angoasa este efectul unei conversiuni a libidoului* în situația în care acesta, din motive ce țin de istoria subiectului, nu reușește să se fixeze asupra unui obiect conștient. Astfel, angoasa poate fi înțeleasă, ca urmare a refulării* și a interiorizării interdicțiilor care i-au dat naștere, ca un act de agresivitate îndreptat către sine însuși și se poate manifesta în situații care, în mod normal, sunt generatoare de spaime controlabile, dar a căror exasperare și amploare țin în acest caz de faptul că ele ascund adevăratul nucleu, inconștient, al angoasei (nevrozele* de angoasă, fobiile).

În toate cazurile, angoasa trimite la o condiție prezentă perturbată de către exigențe nesatisfăcute și la presentimentul unei indeterminări viitoare, lucru care explică faptul că orizontul ei ultim orientează către moarte.

Termeni învecinați: anxietate; spaimă. **Termeni opuși:** liniște; seninătate. **Termeni corelați:** absurd; agresivitate; îndoială; existență; existențialism; libido; moarte; neant.

ANIMAL

(s.n.). **Etim.:** lat. *animal*, «a fi animat», *din anima,* «suflu». **Sensul curent:** ființă vie organizată, dotată cu sensibilitate şi mobilitate. **Biologie**: prin opoziție cu ceea ce este vegetal, ființă vie organizată, hrănindu-se numai cu materie organică şi în general capabilă să se deplaseze.

Animalitatea se poate caracteriza prin instinct* (comportament înnăscut, comun unei specii). Spre deosebire de animal, omul se va defini prin inteligență* (animal dotat cu inteligență), limbaj*, sociabilitate* (animal politic), libertate* sau muncă*.

Această opoziție între om şi animal poate fi concepută fie ca o gradație internă a înseşi lumii animale: omul este ființa cea mai evoluată a regnului animal; fie ca o separație absolută: omul nu este numai un animal; el nu aparține numai lumii naturale, ci ține şi de o lume spirituală superioară sau, măcar, radical diferită. Animal este, în acest caz, ceea ce nu este uman în om. Descartes* va duce această opoziție la limită, considerând animalul ca un simplu mecanism, asemănător maşinilor* automate (teoria «animalelor-maşini») şi rezervându-i gândirea doar omului.

Această distincție absolută poate părea expresia unui anumit antropocentrism*. Parțial pus sub semnul întrebării de Rousseau*, pentru care sentimentul de milă* – germene al moralității în om – se regăseşte la orice ființă sensibilă, om sau animal, acest antropocentrism este combătut astăzi de anumite mişcări ecologiste care ar vrea să se recunoască drepturi ale animalului asemănătoare drepturilor omului. O astfel de revendicare are la bază, probabil, de această dată, o umanizare exagerată a animalelor. Acest lucru nu se petrece însă fără a ridica serioase probleme, nu numai din punctul de vedere al identității umane, dar şi din punctul de vedere al înseşi identității animale.

Termeni opuşi: omenesc; vegetal. **Termeni corelați:** suflet; ecologie; instinct; mecanism; natură; viață.

ANOMIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *a* privativ şi *nomos*, «lege»: «absența legii». **La Durkheim:** absență sau dezintegrare a sistemelor de norme colective, caracteristice societăților individualiste: anomia ar fi în mare măsură responsabilă de frecvența sinuciderilor în societățile moderne (se vorbeşte despre «sinucideri anomice»). **Termeni corelați:** individualism; lege; modernitate.

ANTIGONA

În tragedia lui Sofocle, Antigona este cea care înfruntă autoritatea regelui (unchiul său, Creon), înmormântându-l pe fratele său, Polinice, căruia Creon îi refuzase înhumarea. Astfel, ea reprezintă pentru greci legea naturală față în față cu legea civilă. În termeni mai moderni, putem interpreta personajul Antigonei din punct de vedere al conflictului dintre conştiința morală, individuală şi autoritatea politică. Pentru Hegel*, ea este afirmarea particularității (familie, relația sa cu fratele) împotriva Statului* care este un universal* şi care, ca atare, depăşeşte particularul.

ANTINOMIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *antinomia*, «contradicție între legi în aplicarea lor practică». **Sens curent:** contradicție. **Drept şi teologie:** contradicție între două legi sau două principii în aplicarea lor practică la un caz particular. **Filosofie:** potrivit lui Kant, contradicții în care se angajează rațiunea atunci când merge dincolo de fenomene şi pretinde să atingă absolutul.

În *Critica rațiunii pure*, Kant* a arătat că rațiunea nu poate cunoaşte nimic cu certitudine dincolo de lumea fenomenală. Totuşi, atunci când îşi urmează înclinația sa naturală, ea încearcă să descopere «necondiționatul»: ea caută atunci să demonstreze cu argumente aparent solide atât o teză, cât şi... contrariul ei. Antinomiile rațiunii pure sunt contradicțiile la care ea ajunge în acest caz («Lumea are un început în timp; ea nu are nici un început în timp». «nimic nu scapă determinismului natural; omul este liber, el nu este supus determinismului natural» etc.) – [*Critica rațiunii pure, Dialectica*, l.II, cap. II.]

Termen învecinat: contradicție.
Termeni corelați: demonstrație; dialectică; fenomen; lucru în sine; probă; rațiune.

ANTITEZĂ

(s.f.). **Etim.:** gr. *antithesis*, de la *anti*, «contra» şi *thesis*, «acțiunea de punere», «teză». **Sens curent:** opoziție între doi termeni, propoziții, idei, lucruri etc. (exemplu: «Ultimul roman al lui X este opus precedentului: subiectele lor – sau stilurile – respective sunt opuse unul celuilalt». **Logică şi filosofie:** propoziție sau teză care enunță contrariul unei alte propoziții sau teze.

În *Antitetica rațiunii pure*, Kant* examinează patru teze asupra naturii şi originii lumii şi arată cum fiecăreia dintre ele îi poate fi opusă teza inversă sau antiteza. Se poate susține de exemplu fie că «lumea are un început în timp» şi că este «limitată în spațiu», fie că «nu există nici început în timp, nici limită în spațiu». Rațiunea se află în fața unei antinomii*, în măsura în care ea poate furniza probe atât pentru antiteză, cât şi pentru teză*. Hegel* face referință la o semnificație a cuvântului antiteză, în mod paradoxal destul de apropiată de sensul lui curent: în cadrul mişcării dialectice*, momentului tezei îi urmează momentul antitezei şi apoi acela al sintezei* dintre cele două momente opuse. De exemplu, neantul este contrariul sau antiteza Ființei, iar devenirea este unitatea sau sinteza celor două, pentru că un lucru sau o ființă «în devenire» sunt şi în acelaşi timp nu mai sunt ceea ce erau cu o clipă înainte. (Filosoful presocratic Heraclit* apăra aceeaşi idee, atunci când afirma într-un mod metaforic că «nu ne scăldăm de două ori în acelaşi râu», pentru că, între cele două momente, apa nu a încetat să curgă).

Termen opus: contradicție; contrariu; opoziție. **Termen opus:** teză. **Termeni corelați:** antinomie; contradicție.

ANTROPOCENTRISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *anthropos*, «om» şi lat. *centrum*, «centru». **Sens curent:** atitudine ce consideră omul centrul lumii şi scopul întregului univers (astfel, în *Facerea*, planetele şi stelele sunt prezentate ca fiind «luminători» puşi de Dumnnezeu să lumineze pământul şi pe locuitorii săi).

Termeni corelați: antropomorfism; etnocentrism.

ANTROPOLOGIE

Fiecare ştiință umană îşi desemnează obiectul şi-şi precizează metodele. Antropologia este, aşa cum o indică etimologia sa (din gr. *anthropos*, «om»), studiul omului în general; în acest sens, ea înglobează etnologia* şi întreține raporturi cu istoria* şi filosofia*.

Puncte de vedere diferite asupra omului

Despre care om ne vorbeşte antropologia? Medicina studiază organismul omului; psihologia* dorințele sale şi comportamentul său; etnologia, culturile sale; sociologia*, interacțiunea cu celălalt în cadrul modului său de viață; filosofia*, condițiile de posibilitate ale cunoaşterii sale şi ale unei vieți armonioase. Antropologia accentuează faptul că omul este o ființă culturală, care se schimbă şi evoluează. Istoria alimentației, a corpului, a sexualității, a familiei, a copilăriei, a raportului cu moartea etc., pot fi de asemenea incluse în antropologie.

Faptul cultural

Diversitatea istorică şi geografică a culturilor* ne determină însă să ne punem o întrebare esențială: care este unitatea umanului, ce este umanitatea? Dacă nu încearcă să răspundă acestei întrebări, antropologia riscă să se reducă la o simplă zoologie a speciei umane, la o antropologie fizică. Dimpotrivă, acordând interes faptului cultural, cei mai mari antropologi au îmbogățit ideea noastră despre ceea ce înseamnă umanul: astfel, de exemplu, Lévi-Strauss*, atunci când meditează asupra caracterului universal al prohibiției incestului, ca trecere necesară de la natură la cultură pentru orice ființă umană şi pentru orice grup uman.

Cu toate acestea, dacă antropologia încearcă să degajeze invariantele culturale ale umanității, ea a contribuit şi la punerea sub semnul întrebării a ideii de natură umană, ca ansamblu de trăsături caracteristice independente de diferitele culturi, trăsături care constituie umanitatea omului. Fără a nega universalitatea anumitor reguli fondatoare ale culturii, antropologia a privit întotdeauna cu rezerve această idee de natură umană, fiind preocupată mai ales de indivizii concreți pe care îi studiază în diversitatea lor.

O lume comună?

Aceste rezerve însă nu sunt lipsite de pericol. Nu riscăm astfel să devenim mult mai atenți la diferențele* dintre oameni decât la ceea ce îi uneşte şi, sub pretextul respectării diferențelor, să renunțăm să gândim o lume comună? Cercetările filosofice actuale pun în evidență dimpotrivă o unitate indestructibilă a umanității, prin faptul comunicării (rațiunea se exprimă în judecăți formulate într-un limbaj*: omul este o ființă vorbitoare, dotată deci cu rațiune şi, invers, omul este o ființă dotată cu rațiune, deci vorbitoare). Antropologia nu şi-ar putea găsi obiectul, omul, decât trecând în revistă reflecțiile asupra caracterului universal a ceea ce constituie umanitate. Dar numai rațiunea este cea care-i poate procura repere universal valabile, inclusiv în domeniul valorilor. De aceea nici antropologia nu se poate lipsi de definiția filosofică a omului ca persoană*, ca membru al comunității umane şi subiect de drept, posedând o demnitate. Fără acestea, limitându-se doar la studiul faptelor, ea s-ar mulțumi doar să constate ceea ce este, fără să-şi pună întrebarea referitoare la valoare şi ar prezenta ca echivalente între ele toate comportamentele culturale şi sociale. Înainte ca orice antropologie ştiințifică să ia avânt, Kant* insistase deja asupra faptului că o antropologie nu este posibilă decât dacă ea ține cont de libertatea* şi perfectibilitatea umană. El atribuia de altfel acestui gen de cunoaştere un scop pragmatic*, acela de a ne instrui asupra stării reale a omului, plecând de la care omul poate şi trebuie să tindă spre o stare mai bună.

Texte-cheie: I. Kant, *Antropologia din punct de vedere pragmatic*; M. Mauss, «*Eseu despre dar*», în *Sociologie şi antropologie*; C. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*. **Termen opus:** etnografie; etnologie; sociologie. **Termeni corelați:** cultură; om; rațiune; ştiințe umane; umanitate; valoare.

ANTROPOMORFISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *anthropos*, «om» şi *morphe*, «formă». **Sens curent:** atitudine ce constă în reprezentarea tuturor ființelor – zei, spirite, animale sau lucruri – după modelul omului (potrivit filosofului Xenofon din Colofon, de exemplu, «Etiopienii spun că zeii lor au nasul turtit şi sunt negrii, tracii că au ochii albaştri şi părul roşcat»).

Termeni corelaţi: antropocentrism; om; prejudecată; religie; subiectivitate.

APARENŢĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *apparentia*. **Sens curent şi filosofic:** ceea ce se prezintă în mod imediat simţurilor sau spiritului, prin contrast cu acele aspecte ale realităţii care scapă acestei percepţii imediate.

Referinţa la aparenţă este adesea peiorativă, atât în folosirea curentă, cât şi în cea filosofică a termenului. Aparenţele nu ar pune în evidenţă decât un fel de suprafaţă a lucrurilor sau a fiinţelor, foarte puţin conformă cu ceea ce ele sunt în fond sau «în realitate». Caracterul lor uşor înşelător (cf., de exemplu, iluziilor* optice) îndepărtează de adevăr. Potrivit lui Platon*, «lumea sensibilă* în care trăim este populată de copii infidele ale realităţilor autentice, Ideile* «lumii inteligibile»: celebra alegorie a peşterii (cf. pp. 401-402) compară condiţia umană cu cea a prizonierilor, pe care prizonieratul în întuneric îi determină să confunde umbrele şi realitatea. La rândul său Descartes* va afirma, de exemplu, că pentru a atinge esenţa lucrurilor, trebuie să acordăm încredere propriei noastre raţiuni*, singura capabilă să cunoască, uneori contrar aparenţelor sensibile, ceea ce constituie adevărata natură a lucrurilor (cf. analizei bucăţii de ceară, din *Meditaţia a doua)*. Astfel de demersuri se bazează pe convingerea că realul este cognoscibil «în sine». Filosofia critică a lui Kant* inaugurează o altă manieră de a concepe raporturile dintre sensibilitate şi raţiune, dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii, mult mai apropiată de condiţiile efective ale cunoaşterii ştiinţifice. Dacă există lucruri-în-sine (noumene*), ele sunt prin definiţie incognoscibile: cunoaşterea raţională are nevoie să se ancoreze în ceea ce realitatea* oferă de la ea însăşi («fenomenele*»). Prin urmare, întrebarea nu mai este aceea de a şti până la ce punct trebuie să ne îndoim de aparenţe: înşelătoare sau nu, experienţa pe care ele ne-o oferă constituie de fapt prima noastră cale de acces la ceea ce sunt lucrurile. Pentru fenomenologia* dezvoltată în secolul XX, experienţa este posibilă şi poate conduce subiectul la cunoaşterea structurilor constitutive ale lumii obiective tocmai pentru că orice conştiinţă vizează lumea aşa cum îi apare.

Termen învecinat: fenomen. **Termen opus:** realitate. **Termeni corelaţi:** fenomen; fiinţă; iluzie; noumen; simţ; sensibilitate.

APEL KARL-OTTO
(născut în 1921)

REPERE BIOGRAFICE

Karl-Otto Apel, născut în 1921, profesor la Universitatea din Frankfurt, este un continuator al filosofiei critice şi transcendentale a lui Kant. Lucrarea sa principală este *Transformarea filosofiei* (1973).

Raţiunea critică şi aporiile ei

Originalitatea lui Karl-Otto Apel rezidă în efortul său de a concilia punctul de vedere transcendental kantian şi conceptele contemporane ale lingvisticii* şi ale semioticii. Reflecţia sa poartă asupra presupoziţiilor admise în mod necesar pentru orice locutor care ţine un discurs argumentat. Poziţia lui Karl-Otto Apel se sprijină pe încercarea de a respinge tezele lui Karl Popper*. Pentru Popper, orice cunoaştere trebuie să poată fi examinată de o manieră critică, într-o dezbatere argumentată: altfel, ea nu ar fi decât o dogmă sau o teză metefizică. Acest principiu al discuţiei întemeiază, potrivit lui Popper, «raţiunea critică». Karl-Otto Apel a propus o respingere internă a acestei teze: dacă ea este valabilă pentru o cunoaştere ştiinţifică, nu poate fi extinsă şi asupra cunoaşterii filosofice. Căci, a spune: «Nu există nimic adevărat, totul este subiect al unui examen critic» este o contradicţie, pentru că în acest caz este exprimată pretenţia de a spune ceva definitiv adevărat asupra adevărului*. A spune că totul trebuie să poată fi criticat, revizuit înseamnă, pentru Karl-Otto Apel a invalida raţiunea, refuzându-i o întemeiere şi a intra într-o contradicţie pragmatică (contradicţie între ceea ce se spune şi faptul de a spune acest ceva). Principiul critic nu poate fi deci întemeiat din punct de vedere filosofic dacă este extins la tot, contrar a ceea ce afirmă Karl Popper sau Jürgen Habermas*. Raţiunea critică trebuie să se limiteze ea însăşi, aşa cum remarcase Kant*: ea trebuie să se întemeieze pe principii ultime, care se sustrag în mod necesar criticii. Etica* contemporană a comunicării permite astfel o nouă înţelegere a imperativului moral kantian, care-şi găseşte prin aceasta o întemeiere de nerespins.

Opere principale: *Etica la vârsta ştiinţei* (1987, extras din *Transformarea filosofiei*, 1973); *Gândind cu Habermas, împotriva lui Habermas* (1990).

APERCEPŢIE

(s.f.). **Etim.:** termen creat de către Leibniz, semnificând actul prin care subiectul ia cunoştinţă de el însuşi. La **Leibniz** (prin opoziţie cu «micile percepţii» care nu sunt conştiente): modul în care monada conştientizează în mod reflexiv ansamblul percepţiilor sale, adică ale stării sale interioare. **La Kant:** conştiinţă de sine, fie empirică, fie transcendentală; apercepţia transcendentală (adică *Eu gândesc*) conferă unitate diversului gândirii.

Termen învecinat: conştiinţă. **Termeni corelaţi:** eu; sine; monadă; transcendental.

APETIT

(s.n.). **Etim.:** lat. *appetere*, «a râvni», «a dori». **Sens curent:** dorinţa de a se hrăni. **Filosofie:** înclinaţie către satisfacerea unei necesităţi organice (foame, mişcare, sexualitate...).

Devenit uzual astăzi, cuvântul «apetit» a fost multă vreme obiect al unei utilizări specific filosofice. La Spinoza*, în special, el desemnează tendinţa* fundamentală a omului de a acţiona, a dori, a realiza ceea ce el nu este: «Apetitul (este) esenţa* însăşi a omului, din natura ei decurgând în mod necesar ceea ce serveşte la conservarea acestuia» (*Etica,* III, IX). Leibniz* foloseşte cuvântul «apetiţiune» într-un sens învecinat (cf. Monadă).

Termeni învecinaţi: dorinţă; tendinţă. **Termeni opuşi:** inerţie; pasivitate. **Termeni corelaţi:** *conatus*; dorinţă; nevoie; tendinţă.

APOLLO

Zeu al muzicii, al medicinei şi al luminii în Antichitatea greacă, figura lui Apollo este reluată de Nietzsche* (*Naşterea tragediei*) pentru a caracteriza una dintre marile pulsiuni fundamentale ale vieţii. Apolinicul caracterizează principiul individuaţiei, adică tendinţa vieţii* (artistică, prin esenţă) de a-şi da o formă definitivă şi desăvârşită. Perfecţiunea plastică întruchipată de Apollo ne trimite către lumea fericită a aparenţelor*, a iluziilor* visului. Acest univers luminos se apare însă pe fondul unei lumi dionisiace (cf. Dionysos*), în raport cu care el constituie cea mai frumoasă şi reuşită minciună. Această opoziţie latentă dă naştere, în viziunea lui Nietzsche, tragediei antice.

A POSTERIORI

Etim.: locuţiune latină semnificând «pornind de la ceea ce vine apoi». **Sens curent:** «după ce». **Logică:** opus lui *a priori*; desemnează raţionamentele care merg de la consecinţă la principiu. **Teoria cunoaşterii:** tip de cunoştinţe «care nu sunt posibile decât... prin experienţă» (Kant) şi anume, cunoştinţele empirice.

Termen opus: *a priori.*

A PRIORI

Etim.: locuţiune latină, semnificând «plecând de la ceea ce vine înainte». **Sens curent:** «la prima vedere» sau, sub o formă substantivată, «prejudecată» («un *a priori*»). **Logică:** în Evul Mediu, se numea raționament *a priori*, acel raționament care merge de la principiu la consecință (raționamentul contrar care urcă de la consecință la principiu este numit raționament *a posteriori*). **Teoria cunoaşterii:** cunoştință absolut independentă de experiență; se opune cunoştințelor *a posteriori* sau «empirice».

Kant* este cel care introduce de o manieră sistematică termenul *a priori* în filosofia cunoaşterii. În *Critica rațiunii pure* (1781), el vrea să arate că regulile formale ale logicii nu sunt singurele ce por fi cunoscute *a priori*. Cunoaşterea pe care o avem despre lume se bazează de asemenea pe elemente «pure» *a priori*: pe formele *a priori* ale sensibilității* (spațiul* şi timpul*), în care obiectele ne sunt date; şi pe conceptele *a priori* ale intelectului*, grație cărora obiectele sunt gândite şi experiența este organizată (de exemplu, spune Kant, noi cunoaştem *a priori* că «orice eveniment are o cauză»: cauzalitatea este un concept *a priori*).

Prin opoziție față de filosofia lui Kant*, empirismul* neagă existența unui dat *a priori* care condiționează cunoaşterea lumii: tot ceea ce putem şti despre lume este derivat din experiență şi singurele certitudini *a priori* sunt cele pur formale ale logicii.

Termeni opuşi: *a posteriori*; empiric. **Termeni corelați:** analitic; concept; cunoaştere; experiență; formă; intelect; sintetic.

ARENDT Hannah (1906-1975)

REPERE BIOGRAFICE

Născută la Königsberg, într-o familie de evrei învățați, Hannah Arendt se orientează spre filosofie de la o vârstă fragedă. Maeştrii săi sunt Heidegger, apoi Karl Jaspers mai ales, care conduce teza sa despre *Conceptul de iubire la Sfântul Augustin* (1929). Începând cu 1953 se stabileşte în Franța, apoi în Statele Unite, unde face o carieră universitară strălucitoare şi duce, în paralel o importantă activitate jurnalistică, exersându-şi timp îndelungat şi responsabilitățile în sânul unei organizații de apărare a culturii evreieşti. Moare fără a-şi fi putut termina ultima sa lucrare: *Viața spiritului*.

Condiția omului modern

În viziunea Hannei Arendt, societatea «modernă» este cea care confundă «privatul» şi «publicul», adică ordinea economică a producției şi ordinea politică a acțiunii. Timpurile moderne se caracterizează prin urmare printr-o indistincție a domeniilor proprii fiecărei activități şi, în consecință, prin reducerea politicului la gestiune sau mai mult, a vieții publice la activitățile «private», la muncă şi consum. Cum s-a ajuns la această situație? La baza acestei perturbări a categoriilor de «public» şi «privat» s-ar afla, potrivit Hannei Arendt, confuzia diferitelor modalități ale activității umane (munca*, creația de opere* şi acțiunea). Hannah Arendt afirmă de fapt împotriva «modernilor» (şi mai ales a lui Marx*) că activitatea specific umană nu este nici munca (*labor*), «activitate de rutină», care nu marchează decât supunerea noastră faţă de procesele vitale, nici «actul de a fabrica» (*work*), «constituirea unei lumi umane de obiecte durabile», ci acţiunea politică concepută ca libertate şi capacitate de a inova, dezbatere şi constituire a unui adevărat «spaţiu public», a unei lumi veritabil umane.

Puterea, legea, autoritatea

Pornind de la acest punct, Hannah Arendt face eforturi pentru a reabilita «politicul» care există ca mod de constituţie a unui spaţiu plural de deliberare, ca emergenţă a unei puteri* fără dominaţie şi violenţă*. Prin urmare, Hannah Arendt defineşte puterea ca fiind expresia iniţiativei unei mulţimi şi nu exercitarea unei forţe, a dominaţiei, nici măcar a vreunei «suveranităţi»*. Puterea este acţiune – sau, mai mult, libertate împărtăşită – dar ea este subscrisă legii, care o stabilizează. Fiind înscrisă în durată, puterea este asociată memoriei care ocroteşte autoritatea şi garantează soliditatea legăturilor politice. Contrariul puterii este violenţa, fie că aceasta este simplă gestiune sau teroare.

Originile totalitarismului

Acest text, apărut în 1951, a făcut-o celebră pe Hannah Arendt. El constituie atât ilustrarea, cât şi prefigurarea tezelor autoarei. Totalitarismul* – formă de guvernământ «modernă» prin excelenţă – este întrupat de stalinism (anii '30) şi de hitlerism (anii '40). După Hannah Arendt, el este negaţia însăşi a «politicului»*. Vizând dominaţia totală atât în interior (el încearcă să pună stăpânire pe spirite şi chiar pe voinţe), cât şi în exterior, totalitarismul constă în primul rând în distrugerea ţesăturii sociale şi atomizarea comunităţii reduse la starea de masă inertă şi nediferenţiată. Mijloacele de coeziune proprii acestui sistem sunt ideologia şi teroarea, pentru care lagărele de concentrare constituie instituţia centrală şi chiar apogeul. Realizarea acestui infern furnizează proba concretă a faimoasei expresii «Totul este permis, totul este posibil», convingere care, potrivit Hannei Arendt, oferă cheia scopului totalitar.

Cazul Eichmann

În 1963, cu ocazia procesului conducătorului nazist Eichmann, Hannah Arendt publică *Eichmann la Ierusalim*, cu subtitlul *Raport asupra banalităţii răului*. Contrar oricărei judecăţi preconcepute, ea refuză să privească acuzatul ca pe un torţionar dezechilibrat şi sadic. Ea îl prezintă dimpotrivă ca pe un funcţionar scrupulos, animat de singura grijă de a-şi face datoria, mergând chiar până la a se identifica cu «principiul legii»*. De unde provine deci monstruozitatea lui Eichmann? Stupiditatea «birocratică» care se transformă în supunere consimţită ar scoate în evidenţă, potrivit Hannei Arendt, un «vid de gândire». Aceste consideraţii o vor conduce să se interogheze, în ultima sa carte (*Viaţa spiritului*) asupra legăturii dintre rău şi absenţa gândirii*. Fără îndoială, gândirea nu este o garanție a bunătății. Cu toate acestea, activitatea gândirii – concepută ca pluralitate, altfel spus ca dialog, distanță de la sine la sine care vizează totuşi o reconciliere – rămâne singul fundament imaginabil al conştiinței morale.

Opere principale: *Condiția omului modern* (1958); *Originile totalitarismului* (1951); *Criza culturii* (1968); *Eseu asupra revoluției* (1963); *De la minciună la violență* (1972); *Eichmann la Ierusalim* (1976); *Viața spiritului* (1978).

ARHETIP

(s.n.). **Etim.:** gr. *archetypos*, «model», «original». **Filosofie:** în sens metafizic, un tip, un ideal al lucrurilor (exemplu: «Ideile platoniciene sunt arhetipuri»); pentru empirişti, ideile care servesc ca model altor idei. **Psihanaliză:** în cadrul teoriei jungiene, idee arhaică la originea miturilor.

Noțiunea de arhetip vizează mai întâi problema originii ideilor. Ideea* platoniciană este un model inteligibil, în raport cu care ființele materiale sunt copii imperfecte; spiritul, care este capabil de a depăşi aparențele*, accede la acest tip de realitate. În timp ce Locke* consideră că ideile provin din senzații şi aplică termenul arhetip ideii provenite nemijlocit din acestea, Condillac* ataşează acestei noțiuni ideile de alegere şi de libertate. Sursa noțiunii de arhetip nu se găseşte numai în observarea lucrurilor care ne sunt exterioare, în constatarea constanței proprietăților lor, în acumularea de exemple. Ea este o idee complexă formată din combinații a căror existență nu este constatată în prealabil; astfel sunt dreptatea sau noțiunile care se aplică artelor: «modelele artelor, spune el, nu sunt nici ele de găsit altundeva decât în spiritul primilor inventatori».

Departe de a fi o construcție a gândirii raționale, arhetipul este, potrivit psihanalistului Karl Gustav Jung, discipol al lui Freud*, o imagine care aparține inconştientului* colectiv, izvorâtă din experiența trecută a popoarelor şi a umanității. Miturile*, ca şi visele, aduc în prim plan aceste imagini arhaice. Freud neagă pertinența acestei noțiuni; miturile pot exprima, pentru el, de o manieră simbolică, fantasme universale precum cea a castrării, însă imaginile ele însele nu constituie un patrimoniu ereditar. Filosoful Gaston Bachelard*, în acea parte a operei sale care tratează despre imaginar, s-a inspirat din psihanaliza jungiană: de exemplu, *Psihanaliza focului* studiază formele literare şi mitologice ale reveriilor, inspirate întotdeauna de contemplarea focului.

Termeni învecinați: ideal; model; tip. **Termeni corelați:** idee; imaginar; inconştient; mit.

ARHITECTONICĂ

(s.f. şi adj.). **Etim.:** gr. *architectonike*, «arta arhitectului». **Sens curent:** arta construcţiei, ceea ce este conform artei numite arhitectură. **Filosofie: 1.** Ştiinţă căreia îi sunt subordonate scopurile celorlalte ştiinţe. **2. La Leibniz:** ceea ce depinde de cauzele finale şi nemecanice. **3. La Kant:** arta sistemelor.

Anumite cunoaşteri sunt numite «arhitectonice» atunci când au o importanţă şi o demnitate superioare celorlalte tipuri de cunoaştere. La Kant*, arhitectonica desemnează ceea ce unifică cunoştinţele noastre, conferindu-le un caracter ştiinţific. Cunoştinţele răzleţe nu formează o ştiinţă*: articularea lor permite determinarea conţinutului propriu al ştiinţei considerate, precum şi limitele sale. Ele trebuiesc unificate şi organizate de o idee, dar această idee nu este în mod necesar determinată integral de la începutul procesului de cunoaştere, ea se poate revela o dată cu progresul ştiinţei, care învaţă astfel să se definească şi să se organizeze.

Termen opus: metodologie; sistem; totalitate. **Termeni opuşi:** cunoaştere empirică; vulgară. **Termeni corelaţi:** schemă; ştiinţă.

ARISTOTEL
(384-322 î.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Aristotel s-a născut la Stagira, în Macedonia, într-o familie de medici. El se stabileşte pentru mai mult timp la Atena, unde este elevul lui Platon, la Academie. El este chemat de regele Filip al Macedoniei pentru a fi perceptorul fiului său, viitorul Alexandru cel Mare, care avea atunci vârsta de treisprezece ani. Întors la Atena, el îşi întemeiază propria sa şcoală, Liceul. El lasă o operă imensă, din care nu ne-a parvenit decât o parte, care a influenţat întreaga filosofie a Evului Mediu în aşa măsură încât devenise referinţa intelectuală obligatorie a filosofilor şi teologilor.

Formă şi materie; act şi potenţialitate

Aristotel a fost mai întâi platonician. Dar nu a întârziat să se detaşeze de învăţământul maestrului. Opoziţia în raport cu Platon* se stabileşte în primul rând la nivelul metodei: cea a lui Aristotel este empirică*. Desigur, el caută principiile care guvernează realul, dar, contrar lui Platon, crede că vom putea descoperi aceste principii numai urmând preceptele experienţei*. De asemenea, el refuză să admită existenţa separată a unei «lumi inteligibile», opuse «lumii sensibile». De fapt, Aristotel distinge două aspecte ale tuturor lucrurilor: o formă*, care face ca lucrul să fie ceea ce este şi o materie*, care este suportul formei. Fie statuia lui Zeus: materia sa este blocul de marmură în care aceasta a fost sculptată; forma, ansamblul determinațiilor care-i permit să-l reprezinte pe zeul grec. Materia este deci, în mod esențial, indeterminare; un bloc de marmură va putea deveni statuie sau orice altceva. Ea este deci subiectul schimbării sau, aşa cum spunea Aristotel, ea este potențialitate* (*dynamis*), virtualitate. «Existența în potențialitate» se opune «existenței în act»* (*energeia*), adică existenței după o formă realizată. Blocul de marmură este statuia lui Zeus în potențialitate, dar opera definitivată este statuia lui Zeus în act.

Logica. Silogismul

Potrivit lui Aristotel, nu există decât o ştiință a generalului şi a necesarului. Instrumentul (în greacă *organon* – acesta este numele general al lucrărilor de logică ale lui Aristotel) care ne permite să dăm seamă de această necesitate este silogismul*, raționament care, pornind de la premise*, derivă concluzia necesară. Inventând silogismul, Aristotel inventează logica* formală, o logică independentă de conținutul cunoaşterii. Pentru Aristotel însă, această formalizare a raționamentului trebuie să fie pusă în serviciul ştiinței efective a lucrurilor, în aşa fel încât rațiunea formală, care face concluzia silogismului necesară, să poată pune în evidență şi cauza reală care face lucrul însuşi necesar.

Metafizica

Textele lui Aristotel au fost clasificate în secolul I d.Cr. Cu acea ocazie, ansamblul textelor care urmau *Fizicii* a fost numit *Metafizica*. Aristotel nu a folosit niciodată termenul de metafizică*. Cu toate acestea, titlul nu este fără legătură cu conținutul operei. În ce constă deci «metafizica» lui Aristotel? Se pare că el o defineşte în două moduri. Mai întâi, metafizica este o ştiință care studiază principiile şi cauzele prime; în al doilea rând, metafizica este o ştiință care studiază «ființa ca ființă»: nu ceea ce face ca un lucru să fie acest sau acel ceva, ci ceea ce face ca el să fie. De fapt, Aristotel spune adesea că «ființa are mai multe accepții» (împotriva eleatismului*, pentru care era imposibil să spui altceva decât că «ființa este»). Acest lucru semnifică faptul că ființa poate fi divizată în categorii*, care nu sunt numai diviziuni ale discursului, dar şi genuri ale ființei. Astfel, putem clasifica ființa după substanță*, după calitate*, după cantitate*, poziție etc.

Ştiința primelor principii şi a primelor cauze este teologia* sau ştiința divinului, care este un act pur, primul motor imobil al universului. Întrucât face posibil accesul la realitatea cea mai înaltă, fundamentală, această ştiință «teologică»* poate apare şi ca «ştiință a ființei ca ființă» sau ontologie*. Astfel, în cadrul diviziunii ştiințelor, metafizica apare ca fiind ştiința supremă sau filosofia primă.

Fizica

Aceasta este «filosofia secundă». Ea prezintă două mari aspecte. Pe de o parte, ea este teorie a mişcării*, pe care Aristotel o defineşte ca trecere de la potențialitate la act şi în care el vede deci o iremediabilă imperfecțiune.

Pentru el, o lume perfect ordonată ar fi o lume în repaus.

Al doilea aspect al fizicii aristotelice este cosmologia*. Pentru Aristotel, pământul este centrul unui univers închis și compus din mai multe «cercuri» sau «sfere». În acest cosmos există o separație între «primul cer» sau lumea «sublunară» (sub lună) și lumea «supralunară». Aceasta din urmă nu cunoaște decât mișcarea circulară (a astrelor în jurul pământului), mișcarea perfectă întrucât nu-i putem atribui nici început, nici mijloc, nici sfârșit. Lumea sublunară este, dimpotrivă, imperfectă, fiindcă este supusă nașterii și pieirii.

Din opera științifică a lui Aristotel trebuie să menționăm de asemenea și considerațiile biologice. O ființă vie posedă un suflet*, pe care Aristotel îl mai numește și «entéléchie*», principiu al organizării sale. Ființele vii se diferențiază în mod ierarhic, după natura acestui suflet: «vegetativ» pentru plante, «senzitiv» pentru animale și, dar numai pentru om, «rațional».

Morala și politica

Care este pentru om Binele Suprem*, adică ceea ce trebuie căutat pentru sine și nu ca mijloc în vederea unui alt scop? Răspunsul lui Aristotel este: Fericirea*, care constă, pentru orice ființă, în realizarea naturii sale, adică în exercitarea virtuții*. Iar virtutea proprie omului, care este o ființă înzestrată cu rațiune, este aptitudinea de a duce o viață rațională. Această virtute este o dispoziție dobândită prin obișnuință, ceea ce presupune voință și responsabilitate. Viața rațională nu este posibilă decât în interiorul cetății. Prin urmare, omul este făcut în mod natural pentru a trăi în comunitate: el este «un animal politic», iar cetatea este forma cea mai înaltă a vieții sociale, superioară satului sau familiei. Aristotel are tendința de a privi cetatea ca pe un organism* guvernat de funcțiuni proprii, la care trebuie să-și dea concursul diferitele părți componente. Acest lucru îl determină să considere sclavia și inegalitatea sexelor ca fiind naturale. El deosebește mai multe forme de guvernământ: monarhia, aristocrația și republica*. Dar, contrar lui Platon care, în *Republica*, le ierarhizează după gradul lor de asemănare cu cetatea ideală, Aristotel caută mai mult condițiile concrete ale realizării și stabilității fiecăreia.

Opere principale: *Organon; Metafizica; Fizica; Politica; Etica Nicomahică.*

«OMUL ESTE UN *ANIMAL POLITIC*»

Potrivit lui Aristotel, cetatea este rezultatul unui proces de evoluție naturală. Începând cu simplul nucleu familial până la marile popoare unificate, comunitățile umane s-au dezvoltat și s-au întărit spontan. La baza societăților *umane nu se află un contract de asociere, o convenție primară: acestea sunt mai degrabă o împlinire decât un început absolut. Finalitatea acestor grupări este de altfel subliniată cu claritate de către Aristotel: fericirea de a fi împreună. Numai comunitatea permite realizarea perfecțiunii umane și aduce omului deplina satisfacție.*

«Este clar, pornind de aici, că cetatea face parte dintre lucrurile naturale şi că omul este prin natura sa un *animal politic* [*subl. trad.*] şi că cel care este în afara cetății, în mod natural desigur şi nu datorită hazardului [circumstanțelor], este fie o ființă degradată, fie una supraumană; el este precum acela pe care Homer îl insultă [în aceşti termeni]: «fără neam, fără lege, fără cămin». Căci un astfel de om este în acelaşi timp în mod natural pasionat de război, fiind ca un pion izolat în jocul de table. De aceea este evident că omul este un *animal politic* mai mult decât albina sau oricare alt animal. Căci aşa cum am spus-o natura nu face nimic inutil; or, printre animale, numai omul posedă un limbaj. Desigur, vocea, care este semnul durerii şi al plăcerii, o putem întâlni şi la animale; prin urmare, natura lor a ajuns până la nivelul la care ele pot proba senzațiile de durere şi de plăcere şi le pot semnifica reciproc. Dar limbajul există pentru a manifesta ceea ce este avantajos şi dăunător, şi prin urmare ceea ce este drept sau nedrept. Prin urmare nu există decât un singur lucru care să fie specific oamenilor în raport cu animalele: faptul că ei singuri au percepția binelui, a răului, a dreptății, a nedreptății şi a altor [noțiuni de acest gen]. Însă, a avea astfel [de noțiuni] în comun este ceea ce constituie o familie sau o cetate.»

Aristotel – *Les Politiques* (Politica), trad. P. Pellegrin,
CF-Flammarion, Paris, 1990, pp. 90-92

Un animal politic

A spune despre om că este un animal politic înseamnă a considera că el nu se poate realiza complet decât în cadrul unei comunități: aici își găseşte binele propriu şi scopul său. Singurătatea nu este suportabilă decât pentru un zeu (el îşi este suficient lui însuşi) sau pentru o ființă pe care un prim stadiu de izolare a degradat-o în mod definitiv. Omul nu este deci o ființă pentru care viața socială să fie total improprie, şi care ar accepta o astfel de viață din interes: comunitatea răspunde unei necesități primare, unei tendințe fundamentale.

Un animal înzestrat cu limbaj

Aristotel pretinde că a găsit confirmarea tezei sale în faptul că omul posedă facultatea vorbirii. Nu trebuie să ne înşelăm: ceea ce găsim în strigătele animalelor este numai expresia vocală a pasiunilor. Dimpotrivă, vocea umană (şi în acest sens ea este limbaj) este vehicolul valorilor care depăşesc simpla sensibilitate individuală. Aceste valori pot servi chiar drept principii organizării unei vieți în comun: pentru Aristotel, limbajul este traversat de dimensiunea politică.

ARON Raymond
(1905-1983)

REPERE BIOGRAFICE

Elev al *École normale supérieure*, Raymond Aron a reuşit primul la concursul de «agregaţie» în filosofie, în 1928. Asistent în Germania la Universitatea din Köln, el descoperă sociologia germană şi asistă la afirmarea totalitarismului. Întors la Paris, va duce în mod paralel o carieră universitară şi una de jurnalist.

O concepţie «post-ideologică» despre istorie

Denunţarea crimelor staliniste şi analiza mecanismelor totalitare este însoţită foarte curând la Raymond Aron de o repunere în discuţie a ideologiilor occidentale dominante în anii '50. Această dublă critică are la bază o concepţie «post-ideologică» despre istorie, despre libertate şi despre adevărul ştiinţific. Apropiat din această perspectivă de Hannah Arendt*, Raymond Aron arată că istoria nu poate tinde către obiectivitatea univocă către care tind celelalte ştiinţe. Prin aceasta, el se opune atât determinismului marxist, cât şi relativismului istoric. Pentru Raymond Aron, ideea kantiană a sfârşitului istoriei (împlinirea raţională a umanităţii) trebuie să fie reţinută cu titlu de principiu regulator.

Democraţie şi totalitarism

Numeroasele forme de regimuri politice sunt variante ale «două tipuri ideale»: democraţia* şi totalitarismul*. Raymond Aron o defineşte pe prima ca pe un regim «constituţional pluralist» şi pe al doilea ca pe un regim de partid «monopolist», excluzând în cele din urmă orice formă de libertate nu numai «formală», ci şi «reală». Repunerea în discuţie a idealurilor democratice este făcută adesea în numele libertăţilor «reale», în opoziţie cu libertăţile «formale» sau teoretice, adică iluzorii ale societăţilor burgheze. Cu toate acestea, chiar în aceste societăţi, pluraliste şi liberale, sunt realizate toate aceste libertăţi, chiar dacă într-o manieră imperfectă. Numai în acest cadru poate fi garantat «cel mai simplu şi mai profund dintre drepturile subiective» şi anume, dreptul la adevăr, pe care Raymond Aron îl consideră ca fiind însăşi esenţa libertăţii.

Operele principale: *Introducere în filosofia istoriei* (1938); *Pace şi război între naţiuni* (1962); *Eseu asupra libertăţilor* (1965); *Etapele gândirii sociologice* (1967); *Deziluziile progresului* (1969).

ARTĂ

Termenul artă (lat. *ars* traduce gr. *techne)* desemnează atât tehnica, ştiinţa de a face, cât şi creaţia artistică, căutarea frumosului*. Adăugându-se sau substituindu-se naturii, arta poate fi de asemenea uneori înţeleasă într-un sens peiorativ, de artificiu. Din punct de vedere practic, ea este actul artizanului, al celui care stăpâneşte o artă în primul sens menționat sau al artistului, pe care talentul sau geniul îl fac capabil să creeze frumusețea. Aşa cum sugerează expresia «arte frumoase» între cele două sensuri există un raport; totuşi, creația artistică şi opera de artă nu se explică numai prin măiestrie.

Artă şi tehnică

Dacă arta este o tehnică*, o ştiință de a face, ea presupune învățarea unui anumit număr de reguli şi de procedee, ca şi dobândirea unei abilități. Ea se opune atât ştiinței*, care este o cunoaştere teoretică, cât şi practicii oarbe sau rutinei. Atunci când Jean Jacques Rousseau* vorbeşte despre educație ca despre o artă, el vrea să spună că nici o cunoaştere teoretică nu garantează succesul educatorului. Dimpotrivă, practicarea necugetată a educației, pe care o putem observa zilnic, nu este satisfăcătoare. Arta este o practică luminată, al cărui scop este mai degrabă reuşita decât cunoaşterea şi care se aplică lucrurilor asupra cărora omul are o putere.

«Hazardul iubeşte arta, arta iubeşte hazardul», spunea Aristotel*, care vedea în *techné* manifestarea libertății* omului. A crea forme, intervenind în mersul lucrurilor care nu sunt determinate, care pot fi altfel sau asupra contingentului, face din artizan rivalul naturii.

Astfel, se poate spune că arta, în sensul de meşteşug sau de tehnică nu trebuie să fie opusă de o manieră rigidă creației artistice, pentru că ea este departe de a se reduce la repetarea mecanică a unui gest, la o practică fără idee.

Creația artistică

Arta care vizează crearea frumosului se eliberează totuşi de util şi de un scop determinat dinainte, cu excepția celui de a impune frumosului canoane estetice, de a propune un ideal pentru a oferi un model artiştilor. Modernitatea* a eliberat artele plastice de astfel de constrângeri, estetica kantiană insistând de altfel asupra libertății artistului şi asupra imposibilității de a explica frumusețea prin corespondența cu o finalitate*. Frumusețea oferă o impresie de completitudine, de totalitate, fără ca o idee să poată justifica acest sentiment. Artistul capabil să producă această frumusețe posedă geniul*: potrivit lui Kant*, geniul este mai mult decât simplul talent, este cel ce dă reguli artei, cel ce creează forme susceptibile de a fi imitate, fără a se referi în principiu la ceva deja existent. O operă de artă, care corespunde de o manieră perceptibilă unui model, creată în mod vizibil potrivit unor reguli laborios aplicate, va fi numită academică şi va putea provoca plăcere. Dacă arta geniului rivalizează în acest caz cu natura, aceasta nu se întâmplă numai prin puterea sa de creație*, ci şi pentru că producțiile sale pot da naştere, ca şi spectacolul naturii, sentimentului estetic*. Acest sentiment este criteriul frumosului în estetica kantiană; contemplarea dezinteresată a frumosului natural şi a frumosului artistic dau naştere unei satisfacții ireductibile la simpla destindere, pentru care subiectul solicită asentimentul celuilalt (estetic, fără a putea cere acest asentiment în numele unei demonstrații logice).

Semnificația operei de artă

Dacă opera de artă este fructul liberei inspirații a geniului, a unei forțe iraționale care se îndepărtează de aplicația și de raționalitatea muncii, oare puterea care conservă opera de artă de-a lungul timpului și în ciuda diferențelor culturale poate fi supusă reflecției? Filosofia hegeliană ne propune să vedem în opera de artă o realitate sensibilă, dar înzestrată cu semnificație: adevărul* devine prin ea perceptibil, îmbrăcând o formă* frumoasă. Prin urmare, arta este un moment al conștiinței universale, spiritul recunoscându-se în forme exterioare; ea dobândește astfel istoricitate*, istoria artei fiind succesiunea și progresul acestor forme, în timp ce arta ea însăși este destinată să dispară în calitatea ei de formă superioară a conștiinței. Dispariției artei îi urmează religia și filosofia: prezența în conștiința divină nu presupune o formă sensibilă, în timp ce filosofia ca gândire pură aduce spiritul în mod nemijlocit la sine însuși.

Pentru Nietzsche*, o astfel de raționalitate nu trebuie căutată în artă, scopul acesteia nefiind în nici un caz căutarea adevărului. Căutarea adevărului este cel mai adesea semnul voinței de dominare; însă, dacă ea este sinceră, conduce la renunțarea, la prezumția de ameliorare a stării umanității, de salvare a acesteia: realitatea pe cere ea o descoperă este lipsită de sens*, irațională. Opera de artă este deci martorul lucidității de care omul este capabil, luciditate care se traduce prin dorința de a reafirma viața dincolo de absurditatea și de durerea lumii. Ea este iluzia fericită care ne permite totuși să trăim (cf. Apollo și Dionysos). Această iluzie salvatoare ia deci forma eternei reîntoarceri*: arta este o atitudine, întotdeauna necesară, față de o realitate care nu aduce nici un progres*.

Arta astăzi

Nietzsche anticipa astfel într-o manieră proprie schimbările pe care modernitatea le-a determinat în concepția tradițională asupra artei, definind-o pe aceasta mai mult ca pe o mișcare decât ca pe o căutare a unui ideal de frumusețe. Mai întâi, statutul operei de artă a fost modificat prin experimentările și rupturile care au afectat toate artele. S-a putut reproșa artei moderne faptul că ea urmărește noutatea, că o provoacă în unele cazuri și că generează mai mult uimirea decât plăcerea imediată. O operă fragilă, efemeră, care-și procură valoare din gestul care a creat-o în prezent mai mult decât din ambiția de a se înscrie în timp și de a produce admirație și plăcere, merită ea încă numele de operă de artă? Odată pusă această problemă, cum am putea defini creația artistică? Atunci când explică creația prin determinisme sociale și afective, științele umane, în particular sociologia și psihanaliza, privează prin aceasta subiectivitatea de libertatea sa suverană în raport cu judecata estetică. Dacă actul creației ține de pulsiuni, în ce condiții ar putea fi el obiectul unei recunoașteri universale? Dacă sentimentul de frumos este determinat în ultimă instanță de convențiile sociale, poate avea el oare o veritabilă legitimitate? Pe de altă parte, posibilitatea de a reproduce la nesfârşit operele de artă, lucru care le face accesibile publicului larg – în acelaşi timp cu apariţia cinematografului, formă de artă determinată în întregime de reproducerea tehnică – n-a modificat oare înseşi condiţiile creaţiei?

În faţa acestor interogaţii, trebuie să ne ferim mai întâi să credem că arta trecutului se adresa nemijlocit contemporanilor: noutatea, înainte de a fi asimilată de către cultură*, a generat adeseori conflicte. Tocmai pentru că modernitatea face necesară o interogaţie asupra acestei chestiuni, trebuie să amintim – pentru a nu împărtăşi o concepţie reducţionistă – că frumuseţea artistică nu s-a identificat niciodată cu seducţia şi că ea este o invitaţie la meditaţie. În sfârşit, condamnând sau apreciind de o manieră univocă arta maselor sau a democratizării, rezumându-ne la explicarea raportului dintre opera de artă şi destinatarii săi prin determinisme psihice sau sociale, nu trebuie să uităm caracterul ireductibil al sentimentului estetic.

Texte-cheie: Kant, *Critica facultăţii de judecare;* Hegel, *Estetica,* Introducerea; C. Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică,* § 1; W. Benjamin, *Eseuri, II,* «Opera de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice». **Termen opus:** abilitate; geniu; tehnică. **Termeni opuşi:** natură; ştiinţă. **Termeni corelaţi:** aparenţă; creaţie; estetică; frumos; iluzie; sensibilitate; sublim; tehnică.

ATARAXIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *ataraxia,* «absenţa tulburărilor», «calm». **Morală:** scopul înţelepciunii antice (stoicism, epicureism, scepticism): liniştea sufletului, în care constă fericirea.

Termeni învecinaţi: calm; seninătate; stăpânire de sine;. **Termeni opuşi:** tulburare. **Termeni corelaţi:** înţelepciune; fericire; plăcere.

ATEISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *a* privativ şi *theos,* «Dumnezeu». **Sens teoretic:** poziţie care constă în refuzul existenţei lui Dumnezeu (sau a zeilor) sau a ideii că Dumnezeu joacă vreun rol în formarea lumii. **Sens practic:** faptul de a-şi fonda angajamentul în lume pornind de la refuzul lui Dumnezeu sau măcar de la dezinteresul manifestat faţă de problema lumii de dincolo şi cea a mântuirii sufletului (cum este cazul liber-cugetătorilor din secolul al XVII-lea).

Din punct de vedere teoretic, ateismul apare ca o consecinţă a unei explicaţii materialiste* a originii şi evoluţiei universului şi a omului. El se diferenţiază de agnosticism*, care nu se pronunță asupra problemei existenței lui Dumnezeu.

Referitor la ateismul practic, acesta deschide calea unei etici* și corespunde unui angajament moral sau politic. De exemplu, afirmația lui Nietzsche*, «Dumnezeu este mort» (și nu numai că Dumnezeu nu există) are sensul unui refuz al valorilor moștenite de la religia creștină. În același fel, ateismul se poate articula – ca în cazul lui Marx* – în jurul unei critici a funcției sociale a religiei («opiumul popoarelor») sau – ca în cazul lui Sartre* – în jurul proclamării absolutei libertăți* umane.

Termeni învecinați: agnosticism; necredință; **Termeni opuși:** credință; religiozitate. **Termeni corelați:** deism; materialism; religie; teism.

ATOM

(s.m.). **Etim.:** gr. *atomos,* «indivizibil». **Filosofie:** potrivit doctrinei antice a atomismului, atomul este elementul material primitiv, indivizibil, mișcându-se în vid și ale cărui combinații diverse constituie lucrurile și ființele. **Știință:** fizica modernă a preluat vechiul termen de atom pentru a desemna elementele constituitive ale structurii moleculare a materiei.

Termen învecinat: element. **Termeni opuși:** corp compus. **Termeni corelați:** fizică; materie.

ATOMISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *atomos,* «indivizibil». **Filosofie:** doctrină susținută mai întâi de Democrit (secolul V î.Cr.), reluată apoi de Epicur, potrivit căruia tot ceea ce există este materie, iar materia este compusă din atomi și din vid.

Atomismul, îndeosebi cel al lui Epicur*, este astfel o explicație monistă* și materialistă* a realității: lumea se formează printr-un joc mecanic și orb al diverselor combinații de atomi*, fără vreo referință la o ordine divină sau la vreun plan divin.

Termen opus: finalism.

Atomism logic

În filosofia lui Bertrand Russell*, concepție potrivit căreia frazele declarative pot fi analizate în propoziții simple* sau «atomice», în mod independent unele de celelalte și exprimând fapte ele însele independente unele de celelalte. Enunțurile complexe sau «moleculare» nu sunt decât combinații logice de propoziții atomice. Atomismul logic se opune unei concepții «holiste»* (din cuvântul grec *holos,* «întreg»), potrivit căreia realitatea este un tot indivizibil despre care nu putem avea o cunoaştere fragmentară.

Termeni corelaţi: materialism; mecanism.

ATRIBUT

(s.n.). **Etim.:** cuvântul latin *attribuere,* «a atribui». **Sens curent:** ceea ce-i este propriu unei fiinţe sau unui lucru şi ne permite să le diferenţiem de altele. **Logică:** (sinonim al cuvântului «predicat»): ceea ce, în cadul unei propoziţii, este afirmat sau negat despre un subiect (de exemplu: «Socrate [subiect] este muritor [atribut]»).

Care este natura lucrurilor? Urmând din acest punct de vedere tradiţia scolastică*, filosofia a formulat mult timp răspunsul la această întrebare în termeni de substanţă*, atribut şi accident*. Substanţa este realitatea permanentă, accidentul este o caracteristică care poate fi modificată sau suprimată, în timp ce atributul este o proprietate importantă sau esenţială, ceea ce permite definirea unui lucru. Astfel, potrivit lui Descartes*, nici aroma, nici culoarea, nici mirosul nu constituie proprietăţile esenţiale ale bucăţii de ceară: numai întinderea* este adevăratul ei atribut, adică ne permite să o cunoaştem. Dintr-o perspectivă învecinată, Spinoza* defineşte atributul ce «ceea ce intelectul percepe din substanţă ca fiind esenţa* acesteia» (*Etica,* I, 1): ceea ce înseamnă că toate caracteristicile esenţiale ale substanţei trebuie să se regăsească printre atributele sale.

Termen opus: calitate; predicat; proprietate. **Termen opus:** substanţă. **Termeni corelaţi:** accident; esenţă; mod.

AUGUSTIN (Saint) (354-430)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Tagaste (actuala Algerie), sfântul Augustin este crescut de mama sa în acelaşi timp într-o cultură păgână şi într-una creştină. Convertit în mod definitiv la credinţa creştină în 386, decide să se dedice unei vieţi meditative. Circumstanţele îl conduc însă spre o viaţă activă de episcop, de confesor şi de polemist. Dintr-o operă imensă au fost reţinute mai ales *Confesiunile,* un fel de autobiografie spirituală şi *Cetatea lui Dumnezeu.*

Convertirea

Prima experienţă a sfântului Augustin este cea a decepţiei: după câţiva ani de «rătăcire», înţelege că acea căutare pătimaşă a obiectelor dorinţei* ne lasă neliniştiţi şi frustraţi. Departe de a ne aduce alinarea, o viață dezordonată duce la destrămare, la sfâșiere interioară și la angoasă. În cadrul experienței rătăcirii dorinței, sfântul Augustin descoperă că seninătatea este indisolubilă de o reîntoarcerea la sine însuși, prin îndepărtarea bunurilor pieritoare și a divertismentului. Numai schimbarea radicală adusă de convertire poate conduce sufletul la satisfacția pe care o reprezintă alinarea sufletului ce și-a găsit adevăratul său obiect: absolutul*, pe Dumnezeu*.

Temporalitate și eternitate

Cum ar putea însă pătrunde absolutul într-o viață temporală și finită? Problema transcendenței divine este totodată și problema prezenței și a distanței față de Ființa eternă, în sânul unei lumi temporare. Oare creatura supusă schimbării continue și ireversibile poate primi cu adevărat absolutul? Contrar lui Platon*, care concepea timpul* ca o cădere și o degradare, sfântul Augustin concepe temporalitatea atât ca loc al creației, cât și al posibilei izbăviri a ființelor finite; prin cunoaștere și credință, omul se poate depăși pe sine însuși și poate accede la plenitudinea ființei absolute.

Credință, autoritate și rațiune

Numai o ființă inteligentă are capacitatea să creadă. Dar singură, rațiunea*, nu poate conduce la cunoașterea adevărului: «Credința* precede căutarea lui Dumnezeu». Adeziunea la mesajul provenit de la o înțelepciune transcendentă presupune sprijinul autorității (Hristos, Scriptura sau Biserica) și apoi folosirea mijloacelor raționale ce permit înțelegerea mărturiei divine. Supunerea față de autoritate nu implică deci renunțarea la exercitarea inteligenței. Chiar dacă ea subscrie la o umilire provizorie a rațiunii, credința aduce de fapt cunoașterea care iluminează sufletul și-i deschide accesul la verbul divin: «Credința caută, intelectul găsește».

Cetatea terestră și cetatea celestă

«Împărăția mea nu este din această lume», proclama Cristos. În *Cetatea lui Dumnezeu,* sfântul Augustin arată că în această lume coexistă două cetăți, dar că ele sunt promise unor destinații foarte diferite. «Cetatea terestră» provine din perversiunea voinței, pentru că ea-și ia drept principiu «iubirea de sine însuși dusă până la disprețuirea lui Dumnezeu». «Cetatea cerească» dimpotrivă, întemeiată pe «iubirea lui Dumnezeu dusă până la disprețuirea de sine însuși», regrupează toate națiunile care-l respectă pe Dumnezeu și care trăiesc sub legea sa: ea-i reunește pe cei drepți dincolo de frontiere, până la «marginile pământului». Cele două cetăți, îmbinate de-a lungul istoriei, vor trebui să se separe într-o zi. Căci cetatea celestă își urmează scopul său și așteaptă drept recompensă reconcilierea definitivă a tuturor popoarelor în cetatea lui Dumnezeu.

Opere principale: *Confesiuni* (400); *Despre Trinitate* (400-420); *Cetatea lui Dumnezeu* (412-427).

TIMPUL

În capitolul 11 al «Confesiunilor», sfântul Augustin descrie timpul ca pe o enigmă. Fiecare este sigur că ştie ce se înțelege prin «timp»; cu toate acestea, atunci când ne punem întrebarea ce este timpul, certitudinile noastre se risipesc. Timpul se compune efectiv din trecut, prezent şi viitor. Or, ceea ce este trecut nu mai este, ceea ce o să fie nu este încă, iar ceea ce este prezent ține de timp (şi nu de eternitate) numai în măsura în care în el viitorul trebuie să întâlnească trecutul. Cum putem spune ce este timpul, dacă ființa timpului este imperceptibilă?

„Căci sufletul aşteaptă, observă şi-şi aminteşte, în aşa fel încât prin ceea ce observă să transfere ceea ce aşteaptă în ceea ce îşi aminteşte. Cine ar putea să spună deci că viitorul nu există încă? Ci, totuşi, în suflet există aşteptarea viitoare. Şi cine ar putea să nege că cele trecute deja numai există? Ci, totuşi, ele există încă în suflet prin amintirea celor trecute şi cine ar putea să nege că timpul prezent este lipsit de spațiu, deoarece el, într-o clipă, s-a şi dus? Ci, totuşi, încordarea produsă de el stăruie, aceea prin care trece la a nu fi tot ceea ce va fi prezent. Prin urmare, nu timpul viitor, care nu există, este lung, ci viitorul lung este îndelunga aşteptare a viitorului. Şi nici timpul trecut nu este lung, fiindcă el nu există; ci, un trecut lung este o îndelungată amintire a trecutului."

Sf. Augustin, *Confesiuni* (aprox. 400), Cartea a unsprezecea,
Cap. XXVIII, trad. Gh.I. Şerban, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 422.

Timpul şi sufletul

Decis să dea seamă de ființa timpului, sfântul Augustin se opune pentru aceasta întregii tradiții filosofice, care considera timpul măsura mişcării astrelor. Această definiție permitea determinarea timpului ca o structură obiectivă a cosmosului, o dimensiune aparținând lucrurilor însele. Sfântul Augustin încearcă să arate că sensul şi ființa timpului depind de o dispoziție a sufletului.

Cele trei dimensiuni

Prin urmare, trecutul, prezentul şi viitorul nu au o ființă obiectivă, ci numai ființa pe care le-o acordă sufletul. Astfel, viitorul dobândeşte existență prin aşteptarea plină de nelinişte a sufletului, iar trecutul îşi alimentează profunzimea din efortul sufletului de a-şi reaminti. Prezentul încetează să mai fie împărțit între trecut şi viitor prin atenția sufletului care-i acordă o relativă stabilitate şi constanță. Nu trebuie deci să spunem că spiritul este în timp: ființa şi sensul timpului sunt dependente de activitatea spiritului.

AUSTIN John Langshaw (1911-1960)

REPERE BIOGRAFICE

John L. Austin este unul dintre reprezentanții cei mai marcanți ai filosofiei analitice engleze. Numit *fellow* la Oxford în 1933, el devine profesor în 1952; Moare prematur, nelăsând terminate decât două lucrări.

John L. Austin reprezintă în cadrul filosofiei analitice* o orientare diferită de cea a filosofilor de la Cambridge și, mai ales, de cea a lui Bertrand Russell*. Aceștia abordau problemele semnificației* pornind de la logică* și erau obsedați de visul unei limbi ideale. Dimpotrivă, Austin se dedică analizei limbajului* curent: modurile obișnuite de a vorbi sunt bogate de sens și pun în evidență distincții lingvistice* pe care analiza logică le scapă.

În *Cum să facem ceva, folosind cuvintele*, lucrarea sa majoră, Austin arată că limbajul nu ar putea fi redus la funcția sa reprezentativă. Nu toate propozițiile sunt «constatative» (descriind o realitate și putând fi adevărate sau false); Există, de asemenea, și enunțuri «performative», cum ar fi promisiunile («Îți promit că...») sau anumite fraze oficiale («Vă declar uniți prin legătura căsătoriei»). Aceste enunțuri nu constată o stare de fapt, ci împlinesc o acțiune (de a promite, de a realiza căsătoria etc.). Multe enunțuri au un aspect performant. De exemplu: «Trenul va pleca» nu este numai o descriere, ci și un avertisment. Astfel, Austin ajunge să considere întreaga producție lingvistică un act complex (*speech act*), a cărei semnificație totală depinde de: **1.** Referența la un real – acesta este aspectul «locuțional» al limbajului; **2.** de situația locutorului și de acțiunea pe care acesta o împlinește vorbind (angajament, avertisment etc.) – acesta este aspectul «ilocuționar» al limbajului; **3.** de efectul produs de interlocutor – acesta este aspectul «perlocuționar» al limbajului.

Opere principale: *Cum să facem ceva, folosind cuvintele* (1948); *Limbajul percepției* (1962).

AUTONOMIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *autonomos* (de la *autos*, «el însuși» și *nomos*, «lege»), «ceea ce se guvernează potrivit propriilor sale legi». **Sens curent:** capacitate a unui individ sau a unui grup de a determina ei înșiși modul de organizare sau regulile cărora se supun; în acest sens, vom vorbi, de exemplu, despre autonomia unui elev, adică de capacitatea sa de a-și organiza muncă fără ajutor sau constrângeri exterioare. **Sens filosofic și moral: 1.** La Kant, caracterul voinței de a se supune în mod liber – din respect și nicidecum din alte motive – legii morale dictate de rațiunea pură practică. **2.** Libertate morală a subiectului care acționează în conformitate cu ceea ce-i dictează rațiunea și nu prin simplă supunere față de propriile sale pasiuni.

La Kant*, autonomia se poate defini ca libertate, în sens negativ, altfel spus ca independență față de orice constrângere exterioară, dar mai ales în sens pozitiv, ca legislație proprie rațiunii* pure practice. Autonomia voinței* este, potrivit lui Kant, «principiul suprem al moralității» (*Fundamentele metafizicii moravurilor*). Prin urmare, o acțiune nu poate fi cu adevărat morală, dacă ea se supune unor mobiluri sensibile, exterioare rațiunii legislatoare. De exemplu, dacă acționez din iubire pentru umanitate, nu acționez din datorie*, ci din sentiment. O acțiune a cărei maximă se întemeiază însă pe un sentiment nu poate pretinde la universalitate* și nu poate servi drept lege tuturor ființelor raționale. În schimb, oricare ar fi sentimentul meu pentru umanitate, «să tratezi umanitatea în propria persoană și în persoana altuia întotdeauna și în același timp ca pe un scop și nu ca pe un mijloc» este un imperativ universal, o datorie a fiecăruia; voința care-și determină acțiunea pornind de la această datorie este o voință autonomă, întrucât se supune liber legii rațiunii pure practice.

Termen învecinat: libertate. **Termen opus:** heteronomie. **Termeni corelați:** datorie; libertate; morală; persoană; rațiune; voință.

AVERROES
(1126-1198)

REPERE BIOGRAFICE

Filosof din perioada în care Spania se afla sub ocupație arabă, *Ibn Rushd* (Averroes) este un mare comentator al operei lui Aristotel. Înalt magistrat (este «cadiu», însărcinat juridic la Sevilia), el urmează studii de filosofie, de teologie, de jurisprudență, de medicină și de matematici. Lucrările sale îl fac susceptibil de ateism.

Trei clase de argumente, trei tipuri de oameni

În timp ce tradiția musulmană respinge uneori filosofii (*falasifa)*, reproșându-le spiritul lor critic față de credință, Averroes va încerca întreaga sa viață să arate complementaritatea filosofiei* și a religiei*, întrucât «adevărul nu ar putea contrazice adevărul». Pentru el, Aristotel* este o «ființă divină» și inspirată și nimic din aristotelismul bine înțeles nu contrazice Coranul. De fapt, există trei clase de argumente: **1.** Argumentele de exortație sau orale: ele se adresează celor care sunt influențați prin cuvinte. **2.** Argumentele teologice: se adresează oamenilor capabili de interpretare. **3.** Argumentele savante: ele sunt folosite de oamenii capabili să le interpreteze în mod cert și să le demonstreze, adică de filosofi. Pentru a face Coranul accesibil tuturor, Dumnezeu l-a comunicat sub formă de exortație, dar el poate fi și interpretat şi, în ultimă instanţă, nici demonstraţiile filosofice nu îl contrazic.

Continuatorii averroismului

Averroes a fost citit, expus şi combătut de-a lungul Evului Mediu, în momentul integrării aristotelismului în religia creştină, de către sfântul Toma d'Aquino. Disputele aveau ca obiect «intelectul, agent separat». Potrivit lui Averroes există o inteligenţă separată, aceeaşi pentru toţi oamenii. Nu există nemurire a sufletelor individuale, ci numai a acestei inteligenţe; Dumnezeu nu cunoaşte decât universalul, necesarul, imaterialul: el nu cunoaşte această lume de jos. De aceea, averroismul a fost respins cu fervoare de către catolicism.

Operele principale: *Comentariu asupra Metafizicii lui Aristotel; Tratat decisiv cu privire la acordul religiei şi al filosofiei.*

AVRAAM

Patriarh biblic (Facerea, 12-15). Avraam s-a supus orbeşte lui Dumnezeu, care i-a cerut să părăsească ţara părinţilor săi, pentru a merge într-o ţară necunoscută, ţara Canaanului («Ţara Făgăduinţei»), pe care El o destinase poporului Său. Dumnezeu i-a promis lui Avraam o descendenţă numeroasă. Pentru că era stearpă, soţia sa, Sarah, îi cere să facă copii cu servitoarea sa, Agar. Aceasta din urmă va da naştere unui fiu, Ismael, strămoşul arabilor. Când Avraam a împlinit 99 de ani, Dumnezeu l-a înştiinţat că va avea un fiu cu Sarah, dar pe acest fiu îndelung aşteptat – Isaac, strămoşul israeliţilor – Dumnezeu îl cere de îndată sacrificiu lui Avraam, care nu ezită şi îl duce pe Isaac pe un munte unde trebuie să se desfăşoare sacrificiul. În momentul în care el ridică cuţitul asupra lui Isaac, îngerul domnului apăru şi-l opri pe Avraam, care apoi a înlocuit copilul cu un miel: «...pentru că ai făcut lucrul acesta, şi n-ai cruţat pe fiul tău, pe singurul tău fiu, te voi binecuvânta». Potrivit anumitor interpretări ale Coranului (cf. Sura 37, 98-113), Ismael este cel care a fost cerut drept sacrificiu. Oricum, «Avraam a crezut în Dumnezeu şi i s-a socotit lui ca dreptate».

Istoria lui Avraam are o dublă semnificaţie religioasă:

1. Ea arată că actul de credinţă susţine voinţa împotriva raţiunii, chiar şi atunci când nu mai sunt motive de speranţă (cf. Sf. Pavel, *Epistola către romani*, 4). Tocmai pentru că el dovedeşte o subordonare totală a voinţei şi a raţiunii sale faţă de hotărârea divină, ilustrând astfel abnegaţia cerută de adevăratul spirit de credinţă, Dumnezeu îi va promite lui Avraam în schimb o putere fără egal.

2. Exilul poporului evreu, pe care Dumnezeu i-l va cere lui Avraam, tinde să sublinieze că adevăratul spirit al credinţei nu poate fi ferit de elemente păgâne decât printr-o retragere mereu reînnoită din faţa preocupărilor universului social, în care această credinţă este trăită: nu legea, ci credinţa este «socotită ca dreptate» (cf. Sf. Pavel *ibidem.*).

Figura lui Avraam este recunoscută de cele trei mari religii monoteiste: iudaismul, creştinismul şi islamul.

Termeni corelați: convingere, credință, Kierkegaard*, religie.

AXIOLOGIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *axios*, «demn de», «posedând valoare» şi *logos*, «discurs, ştiință». **Sens curent şi filosofic: 1.** Ştiință a normelor în general. **2.** Ştiință – studiu sistematic şi riguros – având ca obiect valorile morale.

Termeni corelați: etică; morală; normă; valoare.

AXIOMATICĂ

(s.f.). **Etim.:** format din cuvântul *axiomă*. **Logică şi matematică:** sistem construit pornind de la termeni primi considerați ipoteze (axiome), formalizat în întregime, adică întemeiat numai pe raporturi logice care unesc între ele propozițiile, făcând abstracție de conținutul lor de semnificație.

Termen corelat: matematică.

b

BACHELARD Gaston (1884-1962)

REPERE BIOGRAFICE

Gaston Bachelard s-a născut la Bar-sur-Aube. Licențiat în matematică, reuşind apoi, în 1922, luându-şi «agregația» în filosofie, predă ştiințe şi filosofie. În 1927, susține la Sorbona două teze în epistemologie. Din 1930 în 1940 este profesor de filosofie la Universitatea din Dijon apoi, din 1940 în 1954, profesor de istoria şi filosofia ştiinței la Sorbona. În 1961 obține Marele premiu național în litere. Moare la Paris pe 16 octombrie 1962.

Singurătatea filosofului şi poetului

Opera lui Gaston Bachelard comportă două aspecte: poezia şi ştiința. Dacă ar fi deci să separăm în cadrul ei reveria şi rigoarea rațională ar însemna să o mutilăm. Diversitatea gândirii lui Bachelard exprimă plenitudinea vieții sale: el este în acelaşi timp cel care, în fața «experiențelor disociate şi disociante» revendică interioritatea existenței la masa de lucru, precum şi cel care denunță «reveria posacă a celui care se imobilizează în colțul său». Pentru a şti să visezi trebuie să fi profund ataşat realului, nu numai elementelor materiale, dar şi cuvintelor şi poeziei lor, nu numai casei «natale şi mult-visate» din Bar-sur-Aube, dar şi străzilor pavate ale Parisului şi luptelor umane. Opera lui Bachelard este înrădăcinată în real. Fără îndoială, aceste două direcții ale operei sale, visul şi raționalitatea ştiinței, sunt, într-un anume sens, antitetice. Dar Bachelard a conciliat cele două exigențe printr-o aceeaşi atitudine: refuzul oricărei forme de dogmatism.

Epistemologul polemist

Gaston Bachelard situează curajul intelectual în centrul reflecţiei sale încă din primele sale lucrări de factură ştiinţifică: teza sa, *Cunoaşterea apropiată* şi apoi *Noul spirit ştiinţific*, publicată în 1934. În aceste lucrări, el prezintă raţiunea ca fiind deschisă către viitor, capabilă întotdeauna, în încărcarea de cucerire a adevărului, să pună sub semnul întrebării principiile pe care până atunci se sprijinea nestânjenită. Bachelard subliniază faptul că, în cadrul progresului gândirii ştiinţifice, cuceririle se fac de o manieră discontinuă, prin intermediul rupturilor. El oferă drept exemplu crizele de la începutul secolului XX: criza relativităţii, a determinismului, a teoriei ansamblelor. Aportul său fundamental este acela de a fi analizat «obstacolele» epistemologice* care se află în chiar interiorul gândirii, în profunzimile inconştiente, adesea culturale, ale psihismului. În acest plan, *Formarea spiritului ştiinţific* şi *Psihanaliza focului*, care datează din acelaşi an (1938), sunt lucrările cele mai instructive. Opera sa este un preţios ajutor pentru a ne dezvăţa de mecanicism, de ştiinţa-spectacol, de analiza fragmentară, de simplificare, de noţiunea statică de materie, căreia îi corespund concepte împietrite. Bachelard convoacă «filosofia lui nu» pentru a marca aportul acesteia la o dialectică a cunoaşterii care se opune unei concepţii statice despre raţiune*. El îşi desemnează gândirea ca un «supraraţionalism». Anumiţi istorici şi filosofi ai ştiinţelor îi reproşează astăzi lui Bachelard îndrăzneala formulărilor sale. Dar aceasta înseamnă să uităm că gândirea lui Bachelard nu prezintă nimic academic şi că, mai mult, în dorinţa ei pedagogică de a denunţa blocajele, «erorile şi ororile» raţiunii, ea este în mod voit răzvrătită.

Explorarea imaginaţiei creatoare

Revendicând libertatea creatoare, Bachelard reabilitează imaginaţia*. Apropiat de fenomenologie* sau de psihanaliză*, el respinge concepţia «reistă» a imaginii. În opinia sa, imaginaţia este deschisă «în întregime către viitor». Prin intermediul psihanalizei imaginilor, precum şi prin inteligibilitatea ştiinţei, încearcă să penetreze bogăţia inepuizabilă a realului, a cărui profunzime este trăită înainte de a fi gândită. Imaginaţia este forţa însăşi a psihismului, dar trebuie să învăţăm să visăm, pentru că reveria poetică, pe care Bachelard o opune reveriei somnolente, presupune o disciplină. Ea este «desfăşurarea fiinţei şi un act de conştientizare». Împotriva lui Bergson, Bachelard apără forţa limbajului care este creator de fiinţă. Dacă imaginarul poate fi creator de realitate, dacă el ne deschide către o «nouă viaţă», acest lucru nu se întâmplă oare pentru că imaginaţia exprimă, înaintea oricărei sciziuni, afirmarea fiinţei umane în cadrul naturii? «Întâlnirea celuilalt, scrie Bachelard, este mediată de cosmos». Bogăţia şi diversitatea concretă, «abundentă» a operei lui Bachelard ne oferă deschidere către densitatea lumii.

Opere principale: *Noul spirit ştiinţific* (1934); *Formarea spiritului ştiinţific* (1938); *Psihanaliza focului* (1938); *Apa şi visele* (1942); *Pământul şi reveriile voinţei* (1948); *Poetica spaţiului* (1957).

BACON Francis (1561-1626)

— REPERE BIOGRAFICE —

Om de stat și filosof englez, Bacon este autorul unei «mari opere» de restaurație a științelor, pe care o lasă neterminată; el reflectează de asemenea și asupra problemelor morale, studiază dreptul și istoria și critică religia tradițională. Dintr-o operă imensă a fost reținută mai ales ideea unei metode inductive și experimentale. Kant i-a dedicat *Critica rați-*

Convins că progresul cunoașterii* trebuie să implice în ultimă instanță o îmbunătățire a condiției umane, Francis Bacon se lansează într-o gigantică operă de refacere a întregului edificiu științific. Dar un progres efectiv al cunoașterii implică mai întâi o reformă a spiritului uman, pe baza principiilor al căror fundament îl stabilește în *Novum Organum*. Pentru «a ieși într-adevăr din sine însuși» și pentru a deveni atent la lucruri, spiritul trebuie să surmonteze un anumit număr de prejudecăți. Metoda* inductivă, care nu poate fi adoptată decât după lichidarea «idolilor» (sau obstacolelor inerente spiritului) este concepută de o manieră originală: nici spontană, nici strict logică, «experimentarea dirijată» își îndreaptă atenția mai ales asupra a tot ceea ce poate invalida ipotezele de lucru. Numai «experiențele cruciale» permit verificarea axiomelor întotdeauna discutabile. Pentru Francis Bacon, care anunță prin aceasta teoriile epistemologice cele mai recente (cf. Karl Popper), adevărul* este «fiu al timpului» și orice savant, cunoscând acest lucru, ar trebui să renunțe la construcțiile admirabile, dar înșelătoare ale unei rațiuni prea nerăbdătoare.

Opere principale: *Marea restaurare (*neterminată); *Novum Organum* (1620); *Noua Atlantidă* (1627).

BAYLE Pierre (1647-1706)

— REPERE BIOGRAFICE —

Născut într-o familie protestantă, el regăsește credința părinților săi după o scurtă trecere la catolicism, pe care-l consideră el însuși o eroare de tinerețe. Revocarea Edictului de la Nantes, în 1685, îl obligă să trăiască în Olanda, unde va crea o operă vastă.

Împotriva persecuțiilor care vizează protestanții din Franța, Pierre Bayle afirmă principiul toleranței*, el fiind probabil primul care prezintă acest principiu ca întemeiat pe rațiune. Aceasta din urmă este putere de judecată, capacitatea naturală de a discerne adevărul de fals și nimeni nu se poate pretinde depozitarul unui «adevăr *» ce ar putea fi impus celor care nu-l profesează.

Dicționarul său istoric și critic a avut o influență profundă asupra filosofiei iluministe a secolului al XVII-lea.

Opere principale: *Comentariu filosofic* (1687); *Dicționar istoric și critic* (1696).

BEATITUDINE

(s.f.) **Etim.:** lat. *beatus*, «preafericit», «fericit». **Filosofie:** fericirea înțeleptului. **Teologie:** fericirea celor aleși, în lumea cealaltă.

Noțiunea de beatitudine se deosebește de cea de bucurie* și de fericire*, prin aceea că ea desemnează mai ales starea de fericire a celui înțelept: ea rezultă astfel dintr-o stare de perfecțiune și de autonomie, căci dependența, izolându-ne de noi înșine, este în mod fundamental cauză a întregii suferințe. Beatitudinea este deci împlinirea fericirii: este o fericire perfectă, care desigur nu rezultă din suma cantitativă a diferitelor fericiri particulare, ci acea fericire a cărei calitate este absolută. În mod tradițional, deși sub forme diferite potrivit diverselor doctrine, beatitudinea provine din capacitatea înțeleptului* de a neutraliza ceea ce-l separă pe om de sine însuși: timpul. Beatitudinea este deci în legătură cu eternitatea (cf. Spinoza), cu nemurirea (cf. Aristotel) sau, încă, cu absolutul momentului prezent (cf. Epicur). Și acest rezultat nu poate fi obținut decât cu condiția de a trăi potrivit adevărului. Astfel, la Spinoza, beatitudinea este starea de fericire perfectă care ne procură cel mai înalt grad de cunoaștere, care este în același timp și iubire intelectuală a lui Dumnezeu*. Vom remarca faptul că, potrivit diferitelor doctrine, beatitudinea este – sau nu este – accesibilă omului: fie că ea implică depășirea, măcar dintr-un anumit punct de vedere, condiției umane (cf. Aristotel), fie că ea poate fi regăsită în condiția umană (cf. Descartes).

Termeni învecinați: bucurie; fericire; mulțumire interioară. **Termeni opuși:** nefericire suferință. **Termeni corelați:** bucurie; etică; fericire; înțelepciune; virtute.

BEHAVIORISM

(s.n.). **Etim.:** din cuvântul englezesc *behavior*, «comportament». **Psihologie:** doctrină care preconizează studiul experimental al comportamentelor umane și animale, considerate ca răspunsuri la anumiți *stimuli* (sau «excitanți») externi, independenți de conștiință.

Discipol al lui William James* (1842-1930) – cf. Pragmatism – și influențat de lucrările lui Pavlov asupra reflexului condiționat (1904), psihologul american John B. Watson (1878-1958) a denumit behaviorism poziția potrivit căreia trebuie să acordăm atenție studiului sistematic al comportamentelor și raporturilor care există între stimuli şi răspunsurile organismului. Această poziţie viza deplasarea obiectului privilegiat al psihologiei* în proces de apariţie, conştiinţa*: nu era vorba de negarea existenţei ei, ci a posibilităţii acesteia de a constitui un obiect de studiu sau un principiu de explicare a conduitelor umane. B.J. Skinner (1904-1990) a dezvoltat o concepţie în mod mai radical empiristă* despre psihologie, cu ambiţia de a face din ea o ştiinţă experimentală exactă, limitată la descrierea şi clasarea faptelor şi care şi interzice în principiu orice tentativă de explicare. Lucrările lui Skinner au contribuit la dezvoltarea teoriilor despre limbaj şi învăţare, precum şi a metodelor terapeutice, fondate pe teza potrivit căreia repetarea regulată a aceloraşi stimuli, ca principală sursă a imitaţiei şi a obişnuinţei, sfârşeşte prin a produce în mod automat comportamente şi îndemânare. Lucrările unor numeroşi alţi psihologi conduc totuşi la îndoieli asupra temeiniciei acestei teze şi a teoriilor care decurg din ea.

Termeni corelaţi: conştiinţă; empirism; psihologie.

BENJAMIN Walter (1892-1940)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Berlin, Walter Benjamin studiază filosofia, apoi îşi redactează teza (1920) despre *Conceptul de critică a artei în romantismul german*. Se consacră un timp lui Brecht şi întreţine legături cu intelectualii marxişti. Exilat în 1933 la Paris, este ajutat de prietenii săi, Theodor Adorno şi Max Horkheimer. Scrie eseuri despre Kafka, Baudelaire şi despre Paris (*Pasaje pariziene*). În 1940 încearcă să ajungă în Spania; arestat la frontieră, el se sinucide.

O reflecţie iniţială asupra esteticii* îl conduce pe Walter Benjamin la elucidarea noţiunii de «critică*», tema centrală şi firul conducător al întregii sale opere. Departe de a se reduce la funcţia de apreciere şi de evaluare, critica trebuie să degaje «ideea infinită» a operei şi să contribuie prin aceasta la împlinirea ei. O astfel de lectură poate atât să actualizeze produsele literare şi estetice, cât şi să le confere o dimensiune salvatoare, eliberându-le totuşi de învelişul lor mitic. Walter Benjamin va ajunge să dezvolte mai târziu (în *Teze asupra conceptului de istorie*) aceste intuiţii teologice sau mesianice, subiacente în ansamblul operei sale. Dar filosofia contemporană a reţinut mai ales teza pe care el o susţine în *Opera de artă în epoca reproducerii mecanizate:* generalizarea la scară mare a producţiei de opere de artă (fotografii, discuri, filme...), explică el în această lucrare, marchează o veritabilă mutaţie în istoria artei*. Astăzi, pe punctul de a fi în totalitate desacralizată, opera* şi-a pierdut, unicitatea şi, în acelaşi timp, *aura*, adică demnitatea şi magia care o defineau şi care constituiau modul prin care supraviețuiau originile rituale și teologice ale primelor forme de artă. Poate oare frumusețea să supraviețuiască unei astfel de profanări generalizate care pare să definească atât arta de masă și modernitatea*? Fără a se pronunța asupra acestui punct, Walter Benjamin salută în orice caz cinematografia, considerând-o o artă «modernă» prin excelență, pe care-o concepe ca un antidot și un catharsis al angoaselor și traumatismelor generate de violența capitalismului, în special în Statele-Unite. Anumite analize ale sale, referitoare la rolul comicului și al ororii în cinema, rămân foarte pertinente și convingătoare, dând seamă de fenomenul cinema de astăzi.

Opere principale: *Conceptul de critică de artă în romantismul german* (1928); *Opera de artă în epoca reproducerii mecanizate* (1935); *Pasaje pariziene* (1927-1940); *Teze asupra conceptului de istorie* (1940).

BENVENISTE Emile (1906-1976)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Alep, în Siria, Emile Benveniste a studiat și apoi a predat lingvistica la Paris, la Școala practică de înalte studii, apoi la College de France, începând cu 1937.

Studiile lui Benveniste prezintă dubla originalitate de a face referință la două tipuri de obiecte – întrebări de lingvistică generală și studiul limbilor indo-europene – și de a se înrădăcina în mai multe domenii de cercetare: abordarea problemei limbajului* vizează să concilieze contribuțiile lingvisticii*, specialitatea sa de bază, cu cele alte altor discipline, precum filosofia, istoria instituțiilor sau psihanaliza (unul dintre studiile sale se referă la «Subiectivitatea în cadrul limbajului»). În *Probleme de lingvistică generală*, el prelungește analizele dezvoltate de Saussure* asupra funcționării limbii*, asupra condițiilor comunicării*, asupra raporturilor dintre limbă și gândire, naturii semnelor lingvistice etc. Cât privește această ultimă problemă, de exemplu, el pune sub semnul întrebării teza lui Saussure potrivit căreia semnul lingvistic este total arbitrar și insistă asupra necesității legăturilor care unesc în conștiința subiecților vorbitori semnificatul* (care dă sensul cuvintelor) și semnificantul* (care constituie forma sonoră a cuvântului). În *Vocabularul instituțiilor indo-europene*, el pune în serviciul istoriei analiza lingvistică: pornind de la studiul limbilor indo-europene (predecesoarele limbilor vorbite actualmente din Asia centrală până la Atlantic), el reconstituie organizarea instituțională și socială a grupurilor umane în care aceste limbi mamă erau vorbite.

Opere principale: *Probleme de lingvistică generală* (1966-1974); *Vocabularul instituțiilor indo-europene* (1969-1970).

BERGSON Henri (1859-1941)

REPERE BIOGRAFICE

După studii secundare orientate către ştiinţe, Bergson alege să se îndrepte către filosofie. Susţinând concursul de titularizare în 1881, profesor de liceu şi apoi la Şcoala Normală, el este numit în 1900 profesor la *College de France*. Cursurile sale au un succes considerabil; asistă la ele nu numai profesori şi studenţi, ci şi un public monden şi cultivat. În 1928, obţine premiul Nobel pentru literatură. Educat în religia iudaică dar îndreptat, prin filosofia sa, către creştinism, nu se va converti, vrând, în momentul ascensiunii nazismului, să rămână fidel «celor care mâine vor fi persecutaţi».

Durata

Punctul de plecare al filosofiei lui Bergson este descoperirea duratei*. Bergson analizează noţiunea de timp*, mai ales pe cea vehiculată în ştiinţele fizice şi matematice. Or, acest timp nu durează; el nu este decât juxtapunerea sau succesiunea unor clipe imobile. Acesta este un timp abstract, pe care Bergson îl opune timpului real şi pe care-l numeşte «durată*» pentru a sublinia mai bine că «esenţa lui este de a trece».

Durata prezintă trei caracteristici principale care o diferenţiază de timpul abstract: continuitatea, în timp ce timpul abstract se fracţionează în momente distincte; indivizibilitatea: durata reală nu este măsurabilă, dar ea constituie un întreg şi fiecare moment al ei este funcţie a totalităţii trecutului; schimbarea: durata nu rămâne niciodată identică cu ea însăşi. Ea este deci şi imprevizibilă, iar Bergson va considera că tocmai în această caracteristică rezidă libertatea: nimic în univers nu este determinat dinainte; a crede că regăseşti în trecut ceea ce pare să impună ca necesar un eveniment produs este o iluzie retrospectivă. Durata este deci timpul concret, nu cel abstract, timpul calitativ, nu cantitativ, timpul eterogen, nu omogen, spre deosebire de timpul măsurat şi calculat de fizicieni.

Opunând durata timpului fizicienilor, ne dăm seama că, în realitate, acesta din urmă posedă toate caracteristicile spaţiului (juxtapunere, divizibilitate, reversibilitate...): el este un timp «spaţializat», gândit în exterioritate. Dimpotrivă, durata este o realitate care este percepută mai întâi în viaţa interioară, în viaţa conştiinţei: tocmai gândurile şi stările noastre sufleteşti sunt trăite mai întâi ca «durând». Durata are deci o esenţă spirituală. Se poate astfel vorbi de un dualism* bergsonian, în cadrul căruia interioritatea se opune exteriorităţii, spiritul* (sufletul*) materiei* (corpului*), materia putând fi gândită în mod legitim în limitele spaţiale.

Memorie pură şi memoria-obişnuinţă

Dacă durata constituie ţesătura din care este făcută fiinţa noastră interioară, conştiinţa semnifică mai întâi de toate, memorie*. O viaţă psihică fără trecut ar fi prin urmare inconştientă. Există două tipuri de memorie pe care Bergson le distinge cu atenţie. Trecutul poate servi pentru a lumina acţiunea; el este conservat ca un mecanism* corporal sau intelectual util: atunci când schiez, mi-am însuşit un întreg ansamblu de dispozitive, a căror amintire am păstrat-o. Aceasta este memoria-obişnuinţă.

Dar obişnuinţa nu constituie memoria reală: ea este amintirea transformată în acţiune şi convertită în prezent: atunci când schiez, ignor condiţiile în care am învăţat un anume gest tehnic; important este să pot dispune de acest gest. De asemenea, Bergson distinge alături de memoria-obişnuinţă o memorie pură care, detaşată de grija de a acţiona, ne introduce în miezul vieţii noastre interioare. Evocarea unei amintiri nu are nimic de-a face cu utilizarea unui mecanism însuşit: este vorba de o stare pură de conştiinţă, în care spiritul este readus la sine însuşi şi la durata care îl caracterizează.

Inteligenţă şi intuiţie

Diferenţierea celor două tipuri de memorie conduce la o temă centrală a bergsonismului: opoziţia dintre acţiune* şi cunoaştere* şi dintre instrumentele specifice ale acestora: inteligenţa* şi intuiţia*.

Inteligenţa este pentru oameni ceea ce este instinctul* pentru animale: o formă de adaptare la real. Ea îl decupează, operează cu clasificări în interiorul lui, reperându-i stările stabile. Pentru a ne permite să acţionăm, ea gândeşte imobilul, non-durata. Ştiinţa este deci, în ultimă instanţă, de aceeaşi natură ca şi percepţia şi, chiar dacă o depăşeşte sau o corectează, ea are acelaşi scop: acţiunea, adică adaptarea.

Dimpotrivă, intuiţia are drept scop nu acţiunea, ci cunoaşterea; ea are drept obiect nu materia, ci spiritul. Bergson o defineşte ca fiind «cunoaşterea directă a spiritului prin spirit», rezultatul efortului prin care încercăm să coincidem, să «simpatizăm» cu obiectul pentru a-l percepe în individualitatea sa proprie. Bergson insistă asupra caracterului non-intelectual şi inefabil al intuiţiei: aceasta nu poate fi tradusă de limbaj* decât de o manieră imperfectă, întrucât cuvintele sunt cadre generale utile acţiunii, dar incapabile să traducă bogăţia vieţii interioare.

Ştiinţă şi filosofie

Dacă inteligenţa este instrumentul ştiinţei*, intuiţa este cel al filosofiei, în cazul lui Bergson, al metafizicii*. Ştiinţa şi filosofia* nu au nici acelaşi obiect – materia pentru unul, spiritul pentru celălalt – nici aceeaşi finalitate. Ştiinţa este în serviciul acţiunii; filosofia este în serviciul unei cunoaşteri pure.

Rezultă din aceasta că ele nu sunt concurente. Filosofia nu este o ştiinţă supremă sau superioară, aşa cum nici progresul ştiinţei nu face caduc demersul filosofic. Ştiinţa şi filosofia se dezvoltă în mod paralel. Ele au deci o demnitate egală. În *Gândirea şi viul*, Bergson va afirma chiar că atât ştiinţa, cât şi filosofia ating amândouă, din punctul de vedere al obiectului lor – materie sau spirit – un absolut*.

Totuşi, acest paralelism între ştiinţă şi filosofie, între materie şi spirit nu este total. Spiritul își ia un avans în fața materiei, durata în fața spațiului-timp. De fapt, nu există decât conștiința care durează. Fenomenele vieții ne oferă în același timp spectacolul unei «evoluții* creatoare», iar dezvoltarea organismelor vii, atât în planul indivizilor, cât și al speciilor manifestă existența unui elan vital.

Mai mult, însuși universul material durează: astfel, timpul de care are nevoie o bucată de zahăr pentru a se dizolva nu este numai un timp măsurabil; el coincide cu nerăbdarea mea de a o vedea dizolvată, adică cu propria mea durată. Durata este deci substratul ființei noastre, dar și substanța lucrurilor. Și cum ea are o esență spirituală, s-a spus că filosofia lui Bergson este un «pan-spiritualism» sau un «pan-psihism».

Morală și religie

Dinamismul care animă atât viața spiritului, cât și ființele vii și, în cele din urmă, toate forțele universului, se regăsește în morală și în religie. Bergson gândește aceste două domenii pornind de la opoziția «închis» / «deschis». Este «închis» orice sistem determinat de reguli rigide (în ochii lui Bergson morala kantiană exemplifică «morala închisă» sau simpla supunere față de ritualurile religioase. În schimb, este «deschis» tot ceea ce, în morală și religie, dă seamă de un elan spiritual: morala sfântului sau a eroului, de exemplu, sau încă, în domeniul religios, raportarea personală și dinamică la Dumnezeu, prin opoziție cu organizarea statică a cultului.

Opere principale: *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* (1889); *Materie și memorie* (1896); *Evoluția creatoare* (1907); *Cele două surse ale moralei și religiei* (1932); *Gândirea și viul* (1934).

BERKELEY George (1685-1753)

REPERE BIOGRAFICE

George Berkeley s-a născut în 1685 în Irlanda. Din 1700 până în 1704 își urmează studiile la Colegiul Trinity din Dublin, apoi intră în 1709, în ordinul militar. După aceea călătorește în Anglia, în Italia și în Franța. În 1728, se îmbarcă penru America, dar lipsa sprijinului financiar îl obligă să renunțe la proiectul său de a întemeia un colegiu. La întoarcerea în Irlanda este numit episcop de Cloyne, în 1735. Începând cu această dată se consacră în mod esențial episcopatului său. Moare în 1753.

Încă de la publicare, opera lui Berkeley a fost primită cu reticență. Filosofia lui Berkeley se prezintă de fapt ca un «imaterialism», ea refuză total existența materiei*, ceea ce este împotriva evidenței admise în mod comun. Dar în măsura în care existența unui lucru nu depinde, potrivit lui Berkeley, decât de percepția* pe care noi o avem despre acest lucru, a exista înseamnă a fi perceput sau a percepe (*esse est percipi*). Cu alte cuvinte, elementele care compun universul nostru, fie că este vorba de întindere, mişcare, culoare, gust, sunet nu au existență în afara ideii sau percepției pe care o avem despre ele.

A concepe materia înseamnă a-i atribui o întindere, o figură, o mişcare. Totuşi, aceste atribute sunt de neconceput dacă nu le asociem unor lucruri particulare, percepute prin simțuri. Practic este imposobil să abstragem, adică să separăm, să izolăm o idee de senzațiile pe care le încercăm. Am putea oare imagina, spre exemplu, o întindere fără culoare? Dacă întinderea, mişcarea, figura nu există în afara spiritului, atunci este dificil să gândim materia ca o substanță* exterioară, independentă, care să fie substratul, suportul a tot ceea ce există. Ideea de materie nu este deci, potrivit lui Berkeley, decât un concept gol, lipsit de orice semnificație. Dând un nume la ceva ce nu există, la ceva ce nu putem percepe, comitem un abuz de limbaj*.

Se ridică însă o problemă: dacă percepțiile noastre nu provin de la materie, care este atunci originea lor? Berkeley rezolvă această problemă invocând existența unui Dumnezeu* care asigură ordinea ideilor noastre şi regularitatea percepțiilor noastre. Dumnezeu este, prin urmare, singura sursă a ceea ce există şi a ceea ce percepem. Astfel, lucrurile sensibile nu provin dintr-o substanță materială exterioară spiritului nostru, ci provin din substanța divină care asigură coerența percepțiilor noastre.

Opere principale: *Noua teologie a viziunii* (1709); *Tratat despre principiile cunoaşterii* (1710); *Dialog între Hylas şi Philonoüs* (1713).

BERNARD Claude (1813-1878)

REPERE BIOGRAFICE

Medic francez, profesor de fiziologie la *College de France*, opera sa se divizează în două părți: lucrările ştiințifice şi reflecția filosofică asupra metodei ştiințifice.

Mari descoperiri în domeniul ştiințific, precum funcția glicogenică a ficatului, l-au determinat pe Claude Bernard să întemeieze fiziologia modernă. Organismul este un «mediu interior». El nu este locul «forțelor vitale» nedeterminate, cum afirmau vitaliştii*; nu este nici reductibil la legile fizice, aşa cum considerau mecaniciştii*.

Lucrările ştiințifice ale lui Claude Bernard sunt însoțite şi de o reflecție filosofică asupra metodei experimentale: împotriva empirismului orb profesat de maestrul său François Magendie, Claude Bernard vorbeşte despre «raționament experimental». El subliniază importanța marilor ipoteze pentru ghidarea activității experimentale. Fără idei prealabile şi preconcepute, natura nu poate fi interogată, nu putem experimenta. De asemenea, fără credința în determinismul general al lumii, știința nu este posibilă. Dar adevărurile științifice nu sunt dogme. Ele sunt obiective, pentru că, în definitiv, observarea faptelor este cea care tranșează și decide asupra valorii ipotezelor.

Opera principală: *Introducere la studiul metodei experimentale* (1865).

BINE

(adj. și s.n.). **Etim.:** lat. *bene,* «bine»; *bonus,* «bun»; *bonum,* «binele»; *bona,* «fapte bune» (opuse celor rele), «avere». **(Adj.) Sens curent:** ceea ce este conform naturii sale; ceea ce este conform cu ceea ce se așteaptă, ceea ce este împlinit. **(Adj. și subst.) Morală:** ceea ce trebuie să facem, ceea ce este moral. **(Subst.) Economie:** posesiunea, bogăția (de exemplu: «a avea bunuri», «bunuri de consum»).

Noțiunea de bine presupune definirea prealabilă a unei norme*. Ceea ce este bine, ceea ce este «bine făcut» este ceea ce răspunde unei așteptări, ceea ce este perfect în sensul propiu al cuvântului («desăvârșit»), ceea ce este aprobat: «trebuie să vorbim de bine despre bine» (Villon, *Baladă dublă*). Din această cauză, conținutul acestei noțiuni este susceptibil de variații extreme, în funcție de tipul normelor la care ne raportăm. Binele poate fi un ideal de care lumea imperfectă trebuie întotdeauna să încerce să se apropie (cf. Ideea de Bine la Platon; text pp. 401-402); el poate fi, pentru fiecare ființă, dezvoltarea maximă a propriei sale naturi* (cf. Aristotel); poate fi fericirea sau plăcerea* (cf. Epicure, text p. 161); adecvarea la ordinea universală a naturii (cf. stoicism); supunere față de legea divină; pura intenție morală (cf. Kant, text p. 279); utilul (cf. Utilitarism) etc.

Ca și despre fericire, despre bine se poate spune că toți oamenii îl doresc, dar că ei nu sunt și de acord asupra a ceea ce el înseamnă. A se pronunța asupra a ceea ce este binele înseamnă a stabili un principiu de existență* și de sens*, care ține adesea de o metafizică* și întotdeauna de o morală* sau de o etică*. Noțiunea de bine poate fi totuși utilizată în aceeași măsură și în mod relativ și în acest caz ea califică ceea ce este util realizării unui scop superior. Acesta este, de exemplu, cazul doctrinelor care afirmă supremația interesului general («binele public») sau care pretind existența unui Bine Suveran.

Termeni învecinați: bun; perfect; util. **Termen opus:** rău.

BINELE SUPREM

Traducerea lat. *summum bonum,* «Binele Suprem» semnifica, în Antichitate, scopul ultim care trebuie urmărit de om, binele superior tuturor celorlalte; iar la Kant*, realizarea, în lumea inteligibilă, a acordului dintre virtute* și fericire*. Uneori binele este căutat nu pentru el însuși, ci pentru că servește la realizarea unui scop suprem. Noțiunea de Bine

Suveran permite astfel evitarea unei confuzii între formele subalterne ale binelui (puterea, bogățiile, îndemânarea etc.) şi adevăratul Bine. Pentru epicureici, de exemplu, Binele Suveran este fericirea, iar virtutea este ceea ce ne conduce spre el; pentru stoici, el constă în acordul cu rațiunea* universală care guvernează natura*, acord care produce în mod inevitabil fericirea. Pornind de la concepția sa formalistă despre morală* (virtutea nu poate exista decât în legătură cu respectul necondiționat prin intermediul voinței, al legii morale, enunțate de către rațiunea pură, în mod independent de orice mobil sensibil), Kant va critica aceste concepții asupra Binelui Suveran: epicureicii confundă virutea şi căutarea fericirii, care, variind de la om la om, nu ar putea întemeia nici o lege universală şi deci nici o moralitate; stoicii identifică în mod just virtutea cu corectitudinea voinței, însă ei se înşală când identifică rațiunea şi natura şi subestimează forța înclinațiilor sensibile, ceea ce-i conduce la ignorarea atât a dificultăților de a atinge virtutea, cât şi a posibilității unui divorț între virtute şi fericire. A acționa moral nu aduce în mod necesar fericirea... Kant întâlneşte această dificultate în propria sa doctrină morală şi, tocmai pentru a o soluționa, el elaborează o nouă concepție despre Binele Suprem: să presupunem un om a cărui voință să fie realmente dispusă să se supună necondiționat legii morale. **1.** Acest om nu va înceta să fie o ființă sensibilă care aspiră în acelaşi timp şi la fericire. Voința sa va trebui deci să lupte în mod nedefinit împotriva înclinațiilor sensibile care riscă în permanență să-l îndepărteze de puritatea morală. El nu va fi deci niciodată o ființă în totalitate morală. Această perspectivă riscă să-l facă neîncrezător față de morală. **2.** Pe de altă parte, dacă el iese învingător din această luptă împotriva înclinațiilor sale şi dacă acționează de o manieră realmente morală, nimic nu-l asigură că va trage de aici vreun beneficiu oarecare: voința umană nu guvernează nici ordinea reală a lumii, nici pe aceea a naturii. Or, dacă este adevărat că un om care ar acționa în vederea obținerii fericirii nu ar face-o de o manieră propriu-zis morală, în schimb pare de-a dreptul scandalos (adică inacceptabil pentru rațiune) ca un om care acționează moral şi care se face astfel demn de fericire să nu tragă din aceasta nici un beneficiu (de exemplu, cineva care ar refuza să acuze un nevinovat şi ar fi condamnat în locul celui vinovat). Pentru a rezolva aceste două dificultăți, Kant afirmă că rațiunea trebuie să postuleze Binele Suprem, să spere că legea morală universală vizează realmente un Bine care, dacă nu se realizează aici în lumea noastră, permite totuşi un progres moral infinit şi asigură reconcilierea virtuții cu o anume formă de fericire într-o altă lume decât aceasta. Din această concepție asupra Binelui Suveran provin postulatele rațiunii practice, postulate indisociabile de acesta: speranța în viața viitoare şi credința în existența uni legislator suprem (Dumnezeu). (cf. Bine, Fericire).

Termeni corelați: credință; Dumnezeu; etică; fericire; morală; normă; religie.

BIOETICĂ

(s.f.). **Etim.:** gr. *bios,* «viață» și *ethos,* «obiceiuri», «tradiție». **Sens larg:** desemnează ansamblul întrebărilor, cercetărilor și dezbaterilor suscitate – începând cu anii ’60 – de progresele tehnicilor biomedicale. **Sens strict:** studiu al problemelor etice ridicate de intervențiile medicale.

Este oare acceptabilă din punct de vedere moral stocarea embrionilor umani, congelarea, manipularea acestora ca și cum ar fi simple lucruri? Se poate oare pune problema, într-un viitor apropiat, a unei evoluții complete a unui embrion *in vitro*? Este acceptabilă fabricarea genetică a himerelor (ființă vie, jumătate om, jumătate animal) sau a clonilor, în scopuri științifice sau medicale? Acestea sunt câteva dintre problemele redutabile cu care se confruntă astăzi comisiile de etică. Pe ce principii însă ne putem baza pentru a tranșa echitabil întrebări atât de spinoase, ale căror mize sunt în mod evident esențiale?

Răspunsurile experților și ale înțelepților consultați sunt strâns legate de orientările lor filosofice. Pentru unii căutarea unui compromis practic tinde să devanseze reflecția teoretică referitoare la întrebări considerate indecidabile (Este embrionul o persoană? Are viața o valoare necondiționată?). Dimpotrivă, pentru alții, întrebarea asupra scopurilor și principiilor, chiar dacă pune în evidență opoziții insurmontabile între diferite tipuri de sensibilitate, trebuie să rămână totuși preponderentă. Discuțiile și lucrările unui mare număr de experți, savanți, filosofi și juriști au permis, de-a lungul ultimelor două decenii, elaborarea unei «etici a cercetării», consemnată astăzi în texte internaționale (Declarația de la Helsinki a Asociației medicale mondiale, 1964; Declarația de la Manila a OMS-CIOMS, 1982; Recomandarea nr. R (90)3 a Consiliului Europei, 1990).

Aceste texte însemnate constituie o reconsiderare și o adaptare a valorilor afirmate în Declarația universală a drepturilor omului (1948) la cercetarea biomedicală. Cele trei mari principii care rezultă și regulile care decurg din aceste texte sunt următoarele:

1. Principiul respectului persoanei umane: demnitatea ființei umane constă în autonomia sa morală, în libertatea sa. De unde și regula consimțământului (nici o cercetare fără consimțământul liber și deschis al persoanelor care participă la ea; protecția persoanelor «fragile», susceptibile de a fi manipulate).

2. Principiul binefacerii sau principiul utilitarist: acela de a evita să pricinuim răul și de a face maximum de bine posibil; sau, mai mult: minimizarea răului și «maximizarea» binelui. De unde și regula «balanței risc/beneficii» (aprecierea prudentă a avatajelor şi pericolelor unei anumite decizii).

3. Principiul dreptății: ființele umane sunt egale în demnitate şi dreptate, ele trebuie tratate într-un mod egal şi echitabil. De unde rezultă regula echității: nici o explorare asupra grupurilor vulnerabile; sistem de voluntariat, prevăzând compensații ce pot fi apreciate în funcție de caz.

Termeni corelați: datorie; dreptate; etică.

BIOLOGIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *bios*, «viață» şi *logos*, «discurs». **Sens curent şi ştiințific**: ştiința vieții şi a reproducerii speciilor vii.

Deşi studiul ființelor vii a suscitat interesul savanților şi filosofilor, acesta nu a primit numele de *biologie* decât în anul 1802, sub condeiul lui Lamarck, autorul primei *Teorii a evoluției speciilor*. Biologia nu s-a constituit efectiv ca o ştiință autonomă şi independentă decât în cursul secolului al XIX-lea, în urma unor descoperiri decisive, cum ar fi cele referitoare la celulă, constituent comun al tuturor organismelor vii, cele referitoare la transmiterea ereditară a caracterelor genetice şi, de asemenea, cele referitoare la evoluția speciilor. Până la acea vreme, progresele studiului ştiințific asupra ființelor vii s-a lovit, cu regularitate, de trei tipuri de obstacole: interdicțiile religioase, influența doctrinelor filosofice – cum ar fi mecanicismul*, finalismul* (*cf.* Scop; Finalitate) sau vitalismul (explicarea vieții prin intervenția unui principiu misterios, chiar supranatural); absența tehnicilor potrivite. Această rămânere în urmă față de fizică şi matematică nu a împiedicat ca biologia să fie astăzi o ştiință ale cărei progrese rămân constante şi spectaculare. Dezvoltarea neuro-ştiințelor şi, în particular, a geneticii, ne obligă chiar să ne punem numeroase probleme de ordin etic (cf. Bioetica).

Termeni corelați: bioetică; evoluție/evoluționism; finalism; mecanicism; viață; viu.

BOURDIEU Pierre (născut în 1930)

— REPERE BIOGRAFICE —

Sociolog francez. Elev la *École normale supérieure*, obținând «agregația» în filosofie, profesor la *College de France*, începând cu 1982.

«Reproducția»

În *Moştenitorii* (1964), Pierre Bourdieu prezintă «şcoala» (ansamblul instituțiilor* şcolare şi universitare) nu ca pe un aparat neutru pus în serviciul culturii* şi al Republicii, ci ca pe o miză decisivă a luptei dintre clase. Profesorii contribuie (cel mai adesea inconştient) la transmiterea şi consacrarea valorilor şi normelor claselor dominante: şcoala nu poate decât să sprijine clivajele sociale existente şi să le reproducă.

Habitus

Teoria obişnuinţei (habitus) – sistem de dispoziţii interiorizate care orientează practicile noastre sociale – se află în centrul sociologiei* lui Pierre Bourdieu. Potrivit părerii sale, orientările şi strategiile noastre individuale constituie tot atâtea variante ale «habitudinilor de clasă». De exemplu, în *Distincţia* (1979), sociologul explică faptul că alegerile noastre şi gusturile noastre estetice* revelă şi disimulează în acelaşi timp atât statutul nostru social, cât şi aspiraţiile şi pretenţiile noastre.

Critica subiectivismului

Cu toate aceaste, sociologia lui Pierre Bourdieu nu trebuie înţeleasă pur şi simplu ca o teorie a condiţionării sociale. Fără îndoială, indivizii sunt în mare parte orbi faţă de autenticele resorturi ale deciziilor şi alegerilor lor. Aceasta nu înseamnă însă că determinismele* sociale constituie un fel de programare mecanică a comportamentului nostru. Dimpotrivă, întreaga operă a lui Bourdieu revelă faptul că *habitus* este un principiu al invenţiei: deşi reproducem în mod inevitabil condiţiile noastre sociale de existenţă, o facem de o manieră relativ imprevizibilă. Cultura nu este un program: acolo unde se duce o luptă, există şi deschidere şi, deci, istorie.

BRICIUL LUI OCCAM

Această expresie desemnează principiul de economie a gândirii formulat de către filosoful medieval William de Ockham (1290-1349), potrivit căruia «nu trebuie multiplicate entităţile care nu sunt necesare».
Acest principiu conduce la nominalism*, adică la ideea că nu trebuie să presupunem că semnificaţia cuvintelor trimite la esenţe* sau la «universalii» existente în afara limbajului. El conduce de asemenea pozitivismul* contemporan (cf. Cercul de la Viena; Bertrand Russell) la o critică feroce a metafizicii*, mulţi dintre termenii acesteia trimiţând la aceste «esenţe» sau «universalii».

BRUNO Giordano
(1548-1600)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Nola, el intră în noviciat în 1565. Acest călugăr pare însă mai preocupat de filosofie decât de religie. Întrucât concepţia sa despre lume era inacceptabilă pentru Biserică, el va fi ars de viu ca eretic, la Roma, cu doar cincisprezece ani înaintea «afacerii» Galilei şi la capătul unui proces de şapte ani.

Sub influenţa lui Copernic, dar şi a atomismului* antic (cf. Epicur), Giordano Bruno susţine, cu cincisprezece ani înaintea lui Galilei*, pe de-o parte că Soarele şi nu Pământul este centrul lumii, pe de altă parte, că există o infinitate de «sisteme solare», asemănătoare cu al nostru.

Astfel, Giordano Bruno este uneori prezentat ca precursor al ştiinţei moderne. Acest lucru este totuşi inexact, întrucât dacă intuiţiile sale vor fi confirmate mai târziu, ele nu au rezultat dintr-o anchetă experimentală, ci dintr-o metafizică* şi o teologie* foarte personale. Spre exemplu, atunci când Bruno susţine că există o infinitate de sisteme solare, face acest lucru în funcţie de un argument provenit din atot-puternicia divină: întrucât cauza (Dumnezeu) este infinită şi efectele (universul) trebuie să fie la fel.

BUCURIE

(s.f.). **Etim.** fr. *joie*: lat. *gaudia*, pl. neutru de la *gaudium*, «bucurie», «plăcere», «mulţumire». **Sens comun:** sentiment de satisfacţie sau de exaltare, profund prin aceea că el afectează întreaga conştiinţă. **La Spinoza:** sentiment care acompaniază perfecţionarea şi care dă seama de participarea noastră mai intensă la natura divină.

Termeni învecinaţi: veselie; fericire; satisfacţie. **Termeni corelaţi:** beatitudine; şansă.

C

CALITATE

(s.f.) **Etim.:** lat. *qualitas*, derivat din *qualis?*, «care?», «de ce natură?». **Sens curent:** proprietate sau mod de a fi, bun sau rău, al unei persoane sau lucru. **Metafizică: 1.** La Aristotel: una dintre categoriile prin care se exprimă ființa. Ea afirmă* sau neagă ceva referitor la modul de a fi al unui subiect. Se opune cantității, întrucât nu este măsurabilă și relației, întrucât este inerentă subiectului. **2.** La Kant: desemnează atât una dintre cele patru funcții ale judecății (celelalte trei fiind cantitatea, modalitatea și relația), făcând trimitere la caracterul afirmativ, negativ sau infinit al unei propoziții, cât și categoria corespunzătoare acestei funcții (*Critica rațiunii pure,* Analitica, cap. 1). **Psihologie:** proprietate nemăsurabilă, susceptibilă însă de variații de intensitate, care determină natura unei senzații (de exemplu, caldul și recele).

În mod curent opunem calitatea cantității. Totuși, această opoziție nu este de la sine înțeleasă, întrucât există între cele două proprietăți atât continuitate, cât și ruptură. Mai întâi de toate, trebuie să notăm că o realitate dată se poate modifica deîndată ce trece de un anumit prag cantitativ, astfel încât o diferență de grad să se transforme într-o diferență de natură, printr-un salt pe care în mod convențional îl numim «calitativ». Pe de altă parte, dacă o calitate se sustrage în primă instanță măsurabilității, este totuși posibil să reducem calitatea la cantitate. Cel puțin acesta este tipul de reducție pe care încearcă să-l opereze cunoașterea științifică. Această trecere de la senzație la știință a fost exprimată de Descartes* prin distincția – reluată mai apoi de

Locke* şi de Leibniz* – între calităţi prime şi calităţi secunde. Calităţile prime, constitutive corpurilor, cum ar fi întinderea sau mişcarea, sunt obiective şi măsurabile. Calităţile secunde sunt rezultatul efectului pe care calităţile prime îl au asupra simţurilor noastre – de exemplu, căldura sau culoarea. Ele sunt subiective şi nu pot fi măsurate în mod direct.

Termeni învecinaţi: proprietate; valoare. **Termeni opuşi:** cantitate; relaţie. **Termeni corelaţi:** măsură; cantitate; senzaţie.

CALLICLES

Personaj imaginar pus în scenă de către Platon* în *Gorgias*, care susţine, contrar lui Socrate*, că este mai avantajos să faci o nedreptate decât să fii nedreptăţit. Ca şi ceilalţi sofişti* greci (din care Platon se inspiră aici în mod liber), el opune legea – care este convenţională – naturii. Dar în timp ce Protagoras sau Gorgias interpretează această opoziţie într-un mod relativ democratic, Callicles reprezintă poziţia sofiştilor unei generaţii posterioare: în opinia lor, ideea unei legi egale pentru toţi este o invenţie a celor slabi pentru a se apăra de cei puternici. Discursul lui Callicles este prezentat de Platon ca un prototip al violenţei şi antifilosofiei; cu toate acestea, el anunţă anumite teme ale filosofiei lui Nietzsche*.

CAMUS Albert (1913-1960)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în Algeria, Camus îşi petrece aici întreaga copilărie şi îşi urmează cursurile de filosofie. În 1935 el aderă la Partidul comunist, se implică în Rezistenţă în 1941 şi se instalează la Paris în 1943. Scriitor angajat, lucrează la ziarul *Combat*. În 1957 obţine Premiul Nobel pentru literatură. Moare într-un accident la 4 ianuarie 1960.

Autor de romane, piese de teatru şi numeroase eseuri politice şi filosofice, Camus nu este un filosof «sistematic», dar operele sale dezvoltă un ansamblu de reflecţii convergente asupra condiţiei umane, ancorate în angajamentul său politic. Fără Dumnezeu, lumea este absurdă*; cu toate acestea, descoperirea absurdului este prezentată ca o victorie: trebuie să fii lucid, să-ţi asumi libertatea pentru a o domina mai bine, să trăieşti clipa, să trăieşti în real pentru a câştiga în mod efectiv mai multă libertate. Aşa cum Camus scrie în *Omul revoltat*, «concluzia finală a raţionamentului absurd este, în ultimă instanţă, refuzul sinuciderii şi menţinerea disperată între interogaţia umană şi tăcerea lumii».

Opere principale: *Faţa şi reversul* (1937); *Mitul lui Sisif* (1942); *Omul revoltat* (1951); *Cronici algeriene* (1958); *Caiete* (publicate în 1962).

CANGUILHEM Georges (născut în 1904)

REPERE BIOGRAFICE

Dispunând de o dublă formaţie, medicală şi filosofică, Georges Canguilhem o condus până la pensie Institutul de istoria ştiinţelor şi tehnicii de la Sorbona, unde îi urmase lui Gaston Bachelard.

Continuând în Franţa opera începută de maestrul său Gaston Bachelard, Georges Canguilhem s-a preocupat să dezvolte o istorie nelineară a ştiinţelor, edificată în cadrul unei abordări epistemologice*. Pentru a înţelege condiţiile de apariţie ale unui anumit element al cunoaşterii*, nu este suficient să reconstituim cronologia faptelor care i-au marcat evoluţia, ci trebuie să ne interesăm de asemenea şi de erorile, uitările, obstacolele, rupturile care au intervenit... Formaţia sa medicală l-a ajutat pe Georges Canguilhem să exploreze îndeaproape câmpul ştiinţelor naturii şi al biologiei în mod deosebit: el a dezvăluit astfel legăturile strânse care s-au stabilit, de-a lungul istoriei acestei ştiinţe, între invenţiile teoretice, progresele tehnice, preocupările filosofice şi factorii ideologici. Pentru a duce la bun sfârşit această cercetare, el a privilegiat studiul unui anumit număr de teme: formarea conceptului de reflex, impactul statutului acordat raportului dintre ceea ce este viu* şi mediul său asupra evoluţiei cunoaşterii vieţii, conceptul de normalitate (cf. Normă şi Normativ), mizele ştiinţifice şi filosofice ale controversei dintre vitalism* şi mecanicism* etc.

Opere principale: *Formarea conceptului de reflex* (1955); *Cunoaşterea vieţii* (1965); *Normalul şi patologicul* (1966); *Studii de istorie şi de filosofie a ştiinţelor* (1968); *Ideologie şi raţionalitate în istoria ştiinţelor vieţii* (1977).

CANTITATE

(s.f.) **Etim.** fr. *quantité*: lat. *quantitas*, «cantitate». **Sens curent:** mărime măsurabilă. **Logică:** extensie a unei judecăţi; rezultă de aici trei tipuri de judecăţi posibile de cantitate: judecata universală (ex. «Toţi oamenii sunt muritori»), judecata particulară (ex. «Unii oameni sunt francezi») sau singulară (ex. «Există un om care se numeşte Socrate»). **Filosofie: 1.** La Aristotel: categorie a discursului despre fiinţă; cantitatea vizează realitatea din punctul de vedere al măsurabilităţii sau numărului şi nu din punctul de vedere al calităţii, care desemnează o manieră de a fi nemăsurabilă (ex. «Acest om este şaten» este o judecată de calitate; «Acest om este mare» este o judecată de cantitate). **2.** La Kant: una dintre categoriile a priori ale intelectului; celor trei judecăţi de cantitate (universal, particular, singular) le corespund trei concepte pure ale intelectului: unitatea, multiplicitatea şi totalitatea.

Termen învecinat: mărime. **Termen opus:** calitate. **Termeni corelați:** categorie; concept; fizic.

CARNAP Rudolf (1881-1970)

REPERE BIOGRAFICE

De origine germană, Rudolf Carnap emigrează în Statele Unite în 1933. Devine unul dintre reprezentanții cei mai importanți ai filosofiei cunoașterii contemporane.

Rudolf Carnap și-a revăzut adesea concepțiile, dar a rămas mereu fidel unui program care poate fi prezentat în trei puncte: empirismul*, potrivit căruia orice cunoaștere autentică trebuie să fie verificabilă experimental; pozitivismul* și, mai ales, refuzul radical al metafizicii*; adoptarea logicii* formale ca instrument în slujba analizei filosofice.

«Empirismul logic» (sau «pozitivismul logic») al lui Carnap a căpătat expresie mai întâi în cadrul Cercului de la Viena* fondat de Moritz Schlick, în anii douăzeci. La fel ca și prietenii săi din acest cerc, Carnap reia ideea lui Wittgenstein* potrivit căreia ansamblul enunțurilor cognitive (enunțuri care au pretenția de adevăr) trebuie distribuit în două clase distincte. Există, pe de-o parte, enunțurile pur formale pe care Carnap le numește «analitice*»: acestea sunt tautologii* al căror adevăr ține de doar de forma lor «sintactică» (de exemplu: «Plouă sau nu plouă») și care, din această cauză, sunt adevărate în mod absolut și *a priori**, adică independent de starea lumii; de acest fel sunt propozițiile logicii și matematicii. Există, pe de altă parte, adevărurile «sintetice», care au un conținut factual («Astăzi plouă») și care pot fi deci, atât adevărate, cât și false; acestea sunt enunțurile științelor «fizice» sau «naturale». Enunțurile analitice sunt adevărate *a priori* pentru că sunt lipsite de sens. În schimb, contrar a ceea ce gândea Kant*, toate enunțurile sintetice cer o verificare experimentală.

Astfel, Carnap propune (împreună cu Schlick) o teorie «verificaționistă» a semnificației enunțurilor sintetice: aceste enunțuri semnifică ceva (din punctul de vedere al cunoașterii) numai dacă este posibil să stabilim prin observație că sunt adevărate sau false. Acest lucru este posibil dacă dintr-un enunț sintetic putem deduce un ansamblu finit de enunțuri direct observabile, care sunt propozițiile de bază ale unei științe și pe care Carnap le numește «enunțuri protocolare».

Prin acest demers, metafizica* este descalificată în mod radical: propozițiile sale sunt intrinsec absurde, pentru că ele nu sunt nici tautologii, nici enunțuri care satisfac criteriul verificaționist al sensului. Ele sunt pseudo-propoziții.

Ulterior, Carnap va amenda programul Cercului de la Viena: principiului strictei verificabilități a enunțurilor, el i-l va substitui pe cel, «mai liberal», al «confirmabilității»: referitor la propozițiile metafizicii, el va admite că nu toate sunt lipsite de sens. Dar el nu va renunța niciodată nici la grija de natură empirică de a găsi doar în experiență temeiul cunoașterii realului, nici la interdicția adresată propozițiilor metafizice de a avea un conținut cognitiv (cele care nu sunt lipsite de sens se referă la limbaj, nu la obiecte).

Opere principale: *Construcția logică a lumii* (1928); *Sintaxa logică a limbajului* (1934); *Fundamentele filosofice ale fizicii* (1966).

CATEGORIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *kategoria,* de la *kategorein,* «a afirma». **Sensul curent:** clasă sau grupare de elemente înrudite (de exemplu: «o categorie de vehicole»). **Filosofie:** este adesea sinonim cu concept în sensul de noțiune clasificatoare, având drept funcție să trieze, să reunească și să încadreze ființele, lucrurile sau ideile.

La Aristotel*, categoriile constituie cele zece genuri supreme ale ființei, și anume: substanța (sau esența), cantitatea, calitatea, relația, timpul, locul, situația, acțiunea, pasiunea și posesia. La Kant*, categoriile – conceptele *a priori* și fundamentale ale cunoașterii – sunt raportate nu la ființă, ci la intelect. Ele sunt în număr de douăsprezece și, grupate în patru clase, constituie conceptele fundamentale ale cunoașterii:

Cantitate	Calitate
Unitate Pluralitate Totalitate	Realitate Negație Limitație
Relație	Modalitate
Inerență și subzistență Cauzalitate și dependență Comunitate	Posibilitate Existență Necesitate

CATEGORICĂ
În logică, o judecată categorică este pur afirmativă, adică nici ipotetică, nici condițională (de exemplu: «Votez da»).

IMPERATIVUL CATEGORIC
Cf. Imperativ.

Termeni învecinați: clasă; concept. **Termeni corelați:** intelect; logică.

CATHARSIS

(s. n.). **Etim.:** gr. *katharsis,* «purificare», «evacuare», «golire». **Filosofie:** la Aristotel, purificarea pasiunilor spectatorului prin artă și mai ales prin tragedie. **Psihanaliză:** metodă curativă ce constă în eliberarea pacientului de un complex refulat, determinând formularea lui în domeniul conștient.

Termen învecinat: golire. **Termeni corelați:** psihanaliză.

CAUZĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *causa*, «rațiune», «cauză». **Sensul curent: 1**. Ceea ce produce un efect. **2.** Ceea ce constituie antecedentul constant al unui fenomen. **3.** Principiu explicativ; rațiune sau motiv (de exemplu: «cauza unui eșec»).

Aristotel* distingea patru cauze: cauza materială sau suportul transformării (de exemplu: blocul de marmură în raport cu statuia); cauza eficientă sau agentul trasformării (în acest caz, acțiunea daltei în vederea fabricării statuii); cauza finală sau scopul în vederea căruia se desfășoară transformarea (în acest caz intenția sculptorului); cauza formală sau ideea care organizează obiectul transformat, potrivit unei forme determinate.

Această clasificare a fost infirmată pe măsura dezvoltării științei moderne. Aceasta din urmă elimină cauzele finale (cf. Finalism); cauza și efectul sunt concepute de acum înainte ca fiind unite într-un raport de la antecedent la consecință, în conformitate cu ideea determinismului* natural (cf. Cauzalitate) și al cărui model cel mai simplu (dar nu singurul) este modul de transmisie a mișcării într-o mașină. Pozitivismul va merge până la disocierea netă a cauzei (sau antecedentul constant) și a rațiunii (sau principiului de inteligibilitate), care nu-și mai are locul în știința naturii.

Termeni învecinați: antecedent; condiție; rațiune. **Termen opus:** efect. **Termeni corelați:** cauzalitate; determinism; explicație; finalitate; finalism; natură.

CAUZALITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *causa*, «cauză». **Filosofie:** principiu în virtutea căruia un fenomen dat este atașat unui altuia care este perceput ca fiind condiția acestuia.

Principiul cauzalității, potrivit căruia «orice eveniment are o cauză», întemeiază ideea determinismului natural care se află în miezul științei moderne. Începând cu secolul al XVIII-lea, reflecția critică a scos în evidență faptul că, de fapt, cauzalitatea nu se află în lucruri, ci în spiritul care gândește aceste lucruri. Această deplasare a obiectului înspre subiectul cunoscător are două variante:

1. Empirismul și scepticismul lui Hume*: cauzalitatea este o obișnuință a spiritului care ia naștere din observarea unei corelații constante dintre două fenomene. Dezvoltarea acestei idei l-a condus pe Auguste Comte* la recuzarea conceptului de cauzalitate în favoarea aceluia de lege* fizică, adică de relație constantă între două fenomene, care nu justifică interogația asupra mecanismului de producere care există între unul și celălalt.

2. Criticismul lui Kant*. Acesta din urmă refuză să considere cauzalitatea drept o simplă obişnuinţă asociativă. Ea este o structură *a priori** a intelectului*, un concept* pur care organizează experienţa şi permite cunoaşterea acesteia: dacă reperăm în natură cauze şi efecte şi nu o succesiune haotică de fenomene, este pentru că ştim *a priori* că «orice eveniment are o cauză».

Dezvoltarea ştiinţelor cibernetice moderne a permis elaborarea unui model complex de cauzalitate, non-mecanic, potrivit căruia fenomenele se condiţionează reciproc în interiorul unui sistem; din acest punct de vedere, cauzalitatea este nu lineară, ci circulară, cu reîntoarcerea efectului asupra cauzei.

Dintr-un punct de vedere metafizic, problema cauzalităţii se întâlneşte cu cea a libertăţii*: poate exista în lume o cauzalitate liberă şi dacă da, cum se pot concilia determinismul* şi spontaneitatea?

Termen învecinat: determinism.
Termeni corelaţi: categorie; cauză; hazard; raţiune.

CELĂLALT

Celălalt este mai întâi altceva, ceea ce este diferit. Dar alteritatea* nu este suficientă pentru a-l caracteriza pe celălalt. Căci, dacă el este altceva decât mine însumi, el este de asemenea şi în acelaşi timp, semenul meu. El este *alter ego*, un alt eu şi un altul decât eu. Celălalt este deci în acelaşi timp acelaşi şi altul. De aceea, a lua în seamă dimensiunea celuilalt în cadrul reflecţiei filosofice înseamnă a examina această dublă structură de acelaşi şi altul, de subiect* şi obiect*, structură esenţialmente reversibilă. Filosofia clasică nu a ţinut cont deloc de această dimensiune. De exemplu, Descartes* consideră *Cogito, ergo sum* prima certitudine atinsă numai prin conştiinţă şi în interiorul conştiinţei. În acest caz, conştiinţa de sine este anterioară, nemediată de o altă conştiinţă, a cărei exietenţă este de altfel pusă în mod provizoriu sub semnul întrebării. Abia cu Hegel* celălalt apare ca esenţial actului însuşi de constituire a conştiinţei de sine.

Celălalt, condiţie a conştiinţei de sine

Potrivit lui Hegel, conştiinţa de sine parcurge stadiul recunoaşterii de către o altă conştiinţă*. În *Fenomenologia spiritului* este descris acest proces de constituire a conştiinţei de sine, proces care-şi găseşte cea mai cunoscută şi mai dramatică expresie în relaţia stăpân-sclav* sub forma unei lupte pe viaţă şi pe moarte. Încercând să se facă cunoscută în calitate de subiect, fiecare conştiinţă de sine trebuie prin urmare să-şi asume riscul de a dispărea ca obiect, de a muri. Stăpânul este cel care şi-a asumat acest risc şi care este recunoscut ca fiind o conştiinţă de sine de către sclav, care, la rândul său a preferat viaţa recunoaşterii de sine. Reluând această analiză, Sartre*, la rândul său, va considera că *celălalt* este «mediatorul indispensabil între mine şi mine însumi» (*Fiinţa şi Neantul*) şi că disputa (conflictul) este forma indispensabilă a raportului meu faţă de celălalt. Numai sub privirea celuilalt dobândesc o existenţă obiectivă. În acelaşi timp această privire a celuilalt îmi neagă propria libertate de subiect, pentru că imaginea despre mine pe care celălalt mi-o întoarce este împietrită şi reductivă.

Intersubiectivitate şi dialog

Conflictul trimite la punerea faţă în faţă a două conştiinţe; prin aceasta, lumea, ca referinţă comună, este îndepărtată. Şi totuşi, eu împart această lume cu celălalt. Această lume împărţită, această lume comună este aceea a intersubiectivităţii şi a dialogului. Dialogul* este, în consecinţă, o formă esenţială a raportării la celălalt, fapt subliniat de către fenomenologie şi, în special, de către Merleau-Ponty (*Fenomenologia percepţiei*). Având asupra lumii un punct de vedere care-i este propriu şi, prin definiţie, diferit de al meu, celălalt conferă lumii densitate şi relief. Prin intermediul dialogului, eu acced la un univers de sens distinct al meu, pe care totuşi îl înţeleg. Acest schimb nu înseamnă totuşi că punctele de vedere ar putea fi schimbate între ele sau că distanţa dintre celălalt şi mine însumi ar putea fi anulată. Dimpotrivă, distanţarea subzistă în mod necesar, iar alteritatea celuilalt nu va dispărea. Visul fuziunii sau al comuniunii este fără îndoială seducător, dar periculos. Căci, în această fuziune, celălalt ca atare dispare şi, o dată cu el, dispare obligaţia morală şi responsabilitatea.

Celălalt, sursă a exigenţei morale

Dincolo de simpatie, de dialog, ca şi dincolo de conflict, celălalt este cel care mă obligă la respect. Respectul pe care îl datorez celuilalt – şi care se opune în aceeaşi măsură iubirii şi indiferenţei – ţine de chiar distanţa care mă separă de el. Nici impersonalul («se») indiferenţei, nici pluralul («noi») al iubirii nu caracterizează relaţia cu celălalt. «Tu» este cel care mă întreabă şi care-mi pretinde să răspund. Făcând din celălalt centrul reflecţiei sale, filosoful contemporan Emmanuel Lévinas* îşi propune să demonstreze că figura* celuilalt poartă comandamentul interdicţiei violenţei*, «(Tu) Să nu ucizi». Celălalt este, înainte de toate, cel care dă naştere în mine exigenţei etice*.

> **Texte-cheie:** J. P. Sartre, *Fiinţa şi neantul;* E. Lévinas, *Etică şi infinit.* **Termeni învecinaţi:** aproape; seamăn. **Termeni opuşi:** acelaşi; străin. **Termeni corelaţi:** alteritate; conştiinţă; diferenţă.

CERCUL DE LA VIENA

Cercul de la Viena este o asociaţie formată, începând cu anul 1924, la iniţiativa lui Moritz Schlick, din savanţi şi filosofi, dintre care cel mai celebru este Rudolf Carnap*. Puternic influenţat de *Tractatus logico-philosophicus* al lui Ludwig Wittgenstein*, Cercul de la Viena se reclamă din empirism*. Considerând că întreaga cunoaştere adevărată şi chiar orice

discurs dotat cu semnificație este de tip științific, filosofii reprezentând acest curent exclud din cunoaștere ceea ce nu este reductibil la logică sau la experiență. De asemenea, a declarat război metafizicii*, acuzată de a fi rezultatul unei utilizări greșite a limbajului.
Cf. Carnap și Wittgenstein.

CERTITUDINE

(s.f.). **Etim.:** lat. *certitudo*, de la *certus*, «sigur», «cert». **Sensul curent:** stare de spirit a celui care este sigur că deține un adevăr. **Filosofie:** siguranță intelectuală sau morală bazată pe concluziile unei demonstrații, unei experiențe, unei evidențe sau pe o probabilitate foarte mare.

Dacă certitudinea se întemeiază pe adevăr*, ea nu se confundă total cu acesta. De fapt, certitudinea constă în dubla siguranță: aceea că deținem atât adevărul, cât și criteriile care ne garantează că este vorba despre adevăr. Caracterul său subiectiv o apropie de convingere*: acesteia din urmă îi lipsesc chiar criteriile pe care s-ar întemeia adevărul ei. Nu putem decât să-l convingem pe celălalt să împărtășească o convingere*. Dimpotrivă, certitudinea interzice îndoiala* din principiu. Totuși, alături de certitudinea de acest prim tip, Descartes*, de exemplu, admite posibilitatea certitudinii «morale», care privește «lucrurile referitoare la conduita vieții de care nu avem de loc obiceiul să ne îndoim, deși știm că, la drept vorbind, este posibil ca ele să fie false» (*Principiile filosofiei*, 205). Acest sens se apropie de folosirea curentă a termenului, care face o mică distincție între certitudine și convingere, ca atunci când spunem avem «certitudinea că această persoană va veni mâine».

Termeni învecinați: adevăr; convingere. **Termen opus:** îndoială. **Termeni corelați:** adevăr; demonstrație; evidență; probă.

CETATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *civitas*, «ansamblu de cetățeni», «teritoriu în care trăiesc», apoi «oraș». **Sens curent:** orașul considerat ca o entitate morală și politică. **Filosofie:** comunitate politică organizată (de exemplu «cetatea ideală» la Platon).

În Antichitatea greacă, cetatea desemnează o federație de triburi grupate în jurul unor instituții comune. Sparta și Atena sunt cele mai cunoscute exemple.

Aristotel*, în *Politica*, vede în cetate atât un fapt natural, cât și forma de organizare socială perfectă prin aceea că ea realizează esența omului, «animal politic*» (cf. textului pp. 38-39). Astfel, capacitatea de a-și fi suficient sie însuși, capacitate pe care natura a refuzat-o omului, nu se realizează pe deplin decât în cetate. Prin dimensiunile teritoriului şi resurselor sale, cetatea constituie o unitate politică autonomă. Ea permite asigurarea apărării şi satisfacerea nevoilor membrilor săi. Însă, pentru Aristotel, cetatea constituie condiția unei vieți pe deplin umane, adică eliberată de nevoi, tocmai pentru că ea permite oamenilor acordul asupra unui ideal de dreptate* şi le permite acestor să trăiască în prietenie, cultivând virtutea*.

Statul-națiune, formă modernă a comunității politice sau a cetății, prin dimensiunea şi prin complexitatea sa, face mai abstract raportul cetățeanului cu interesul comun. De aceea, cetățenia nu este o calitate sau o virtute imediată, ci trebuie construită, în special cu ajutorul educației*.

Termeni învecinați: comunitate; stat. **Termeni corelați:** cetățean; educație; națiune; republică.

CETĂŢEAN

(s.m.). **Etim.:** lat. *civis,* «cetățean». **Filosofie politică:** membru al comunității politice care se defineşte atât prin exercitatea liberă a drepturilor sale civice şi politice, cât şi prin participarea la deciziile statului, în numele voinței generale.

Cetățeanul se deosebeşte de subiectul monarhiilor absolute, care se supunea regelui. Nu există cetățean decât într-o republică* sau într-o democrație*. Aceasta nu înseamnă că într-o democrație există doar cetățeni: de pildă, numai a zecea parte din populația Atenei secolului al V î.Cr. avea privilegiul de a fi cetățean. Mult mai aproape de noi, în Franța, femeile nu au drept de vot decât din 1945.

Cetățeanul se defineşte prin exercițiul libertăților* publice şi prin egalitatea* în fața legii*. Membru egal tuturor celorlalți în cadrul corpului politic, el este considerat dintr-o perspectivă universală, adică făcând abstracție de caracteristicile sale particulare (origine şi condiție socială, religie etc.). În absența unui organism internațional de jurisdicție care să garanteze drepturile, cetățenia este legată de naționalitate; însă o cetățenie pe deplin realizată ar presupune în mod ideal o politică cosmopolită, adică, cetățeni ai lumii şi nu numai ai unei națiuni.

Termeni corelați: contract social; democrație; drept; egalitate; libertate; politică; republică; suveran; universal; voință generală.

CHOMSKY Noam (născut în 1928)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Philadelphia în Statele-Unite, Chomsky publică după 1951 diferite lucrări legate de lingvistică. pe care a început să o predea în 1961 în cadrul celebrului

Institut de Tehnologie din Massachusetts. De altfel, a devenit celebru prin denunțurile sale publice referitoare la efectele imperialismului american (persecutarea militanților de stânga și a negrilor, războiul din Vietnam etc.).

Înscriindu-se în tradiția raționalistă inaugurată de Descartes*, Noam Chomsky consideră ca și acesta că specificitatea limbajului* uman constă în capacitatea de a inventa și de a combina în mod liber noi enunțuri, adaptate situațiilor prezente. Pe urmele lui Descartes, el admite pe de-o parte că trebuie să existe în fiecare subiect gânditor un fel de gramatică înnăscută* și universală care preexistă posibilității de a învăța o limbă particulară, pe de altă parte că faptele limbajului sunt produse de această structură universală. Noam Chomsky numește «competență» aptitudinea subiectului vorbitor de a determina în mod spontan dacă o frază aparține sau nu limbii sale, iar «performanță», «utilizarea efectivă a limbii în situații concrete». O dezbatere mereu vie îl opune numeroșilor lingviști, logicieni și psihologi care-i obiectează că de fapt cunoașterea în general (cea a regulilor limbajului în particular) nu ar proveni din structuri înnăscute, ci că ea face obiectul unei construcții progresive (cf. Piaget).

Opere principale: *Lingvistica carteziană* (1966); *Limbajul și gândirea* (1968); *Teorii ale limbajului. Teorii ale învățării* (1975); *Reflecții asupra limbajului* (1977).

CINISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *kynikos*, «aidoma câinelui». **Sens larg:** atitudine a celui care pretinde că nu crede în nici o valoare. **Sens strict:** una din școlile provenite din doctrina lui Socrate, al cărei fondator a fost Antistene (444-365 î.Cr.), reprezentantul cel mai celebru fiind Diogene din Sinop.

Școala cinică își datorează numele faptului că Antistene preda în Kynosargos («mausoleul câinelui»), dar și faptului că el se numea pe sine însuși «câine», ilustrând în acest fel disprețul pentru convenții și pentru lege care caracterizează cinismul, care preamărește întoarcerea la natură. Cinicii preiau ironia* socratică, orientând-o înspre zeflemea. Simplitatea, non-conformismul și impertinența lui Diogene, trăind gol în butoiul său și îndrăznind să-i zică lui Alexandru cel Mare: «Îndepărtează-te din soarele meu» ilustrează, de asemenea, modul de viață și înțelepciunea cinice.

Disprețul față de convențiile sociale afișat de către cinicii greci, precum și sensul pe care ei l-au dat ironiei socratice se află fără îndoială la originea evoluției cuvântului către sensul lui actual.

Termeni corelați: ironie; stoicism.

CIVILIZAȚIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *civis*, «cetățean». **Sens curent: 1.** Ansamblu de fenomene sociale de ordin religios, moral, estetic sau tehnic și științific, caracteristice unei societăți. **2.** Grad de rafinament al moravurilor și al cunoștințelor, fie că este vorba despre o realitate, fie despre un ideal.

Cele două sensuri ale termenului civilizație sunt corelate în mod intim: dacă se poate vorbi de «civilizații» la plural, în primul sens, al doilea sens al cuvântului civilizație introduce în această noțiune ideea de progres*; civilizația se opune deci stării de sălbăticie și barbariei. Foarte mult timp civilizația europeană s-a considerat ca fiind civilizația prin excelență, superioară atât în plan moral, cât și pe plan intelectual și tehnologic. Rousseau* contesta deja această opinie, subliniind că civilizația, în sensul îndepărtării de starea de natură, nu se confundă cu progresul. Antropologia* culturală și apoi antropologia structurală* a lui Claude Lévi-Strauss* asigură posteritatea acestei idei; astăzi, sub influența lor, se folosește frecvent termenul de cultură, în sensul de civilizație. Ansambluri coerente de reguli, de cunoștințe și de credințe, civilizațiile (sau culturile) nu ar putea deci să fie ierarhizate pe o scară a progresului. Departe de a reprezenta doar un «progres» universal și indiscutabil, civilizația occidentală nu a produs ea însăși, în special în timpul celui de-al doilea război mondial, actele de barbarie cele mai grave?

Problema utilizării acestui termen la plural («civilizații», a se citi «culturi») ridică totuși o veritabilă problemă filosofică: dacă se admite că nu există mai multe «umanități» în cadrul umanității, este important să se postuleze unitatea esențială a «civilizației» noastre (sau a «culturii» noastre), definită deci nu ca un particularism, ci, dimpotrivă, ca o condiție pentru orice om a accesului la universal*.

Termeni învecinați: cultură. **Termeni opuși:** barbarie; sălbăticie. **Termeni corelați:** cultură; progres; societate.

CLASĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *classis*, «clasă de cetățeni». **Logică:** extensiune a unui termen; ansamblu de elemente indicate prin acest termen. **Sociologie:** grup de indivizi caracterizați prin aceeași condiție socială.

Clasă socială

Concept apărut în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea (Adam Smith, David Ricardo).

Marx* i-a acordat o importanță majoră, considerând existența claselor sociale și, în primul rând, raporturile conflictuale dintre «clasa dominantă» şi «clasa dominată» un principiu major de explicaţie a societăţilor şi a istoriei (cf. Lupta de clasă).

Clasele sociale se deosebesc de caste, a căror ierarhie este definită de o manieră instituţională (ordinele Vechiului regim, castele din India tradiţională...). Ele se deosebesc de asemenea de categoriile socio-profesionale care regrupează activităţile prin tipul de profesie şi prin nivelul venitului: clasa este un concept sociologic şi nu numai economic.

Lupta de clasă

Concept esenţial al marxismului care are în primul rând un conţinut economic: orice societate fondată pe proprietatea privată a mijloacelor de producţie şi de schimb implică un antagonism în sânul raporturilor de producţie*.

Acest antagonism economic se traduce în plan politic pe de-o parte prin existenţa unor instituţii precum statul, al cărui scop este de a menţine dominaţia clasei dominante; iar pe de altă parte, prin înfruntarea dintre aceasta şi ansamblul claselor dominate sau exploatate.

Lupta de clasă devine astfel un principiu fundamental de explicaţie istorică. Orice fenomen istoric poate fi considerat ca expresie a luptei de clasă, şi în mod special marile schimbări sociale, pe care Marx le interpretează ca pe momentul în care o clasă socială modifică vechea ordine socială şi politică, devenind dominantă.

COGITO

(s.m.) **Etim.:** verb latin semnificând «gândesc». **Filosofie:** desemnează principiul enunţat prin formula lui Descartes «Cuget, deci exist» (Cogito ergo sum), principiu utilizat de obicei în forma substantivată («cogito-ul»).

Acest principiu implică următoarele:

– experienţa gândirii* se desfăşoară întotdeauna la persoana I («eu gândesc»).

– această experienţă este semnul absolut sigur al existenţei unui subiect*. Acesta se defineşte deci în primul rând ca subiect gânditor. Încercarea de a-l pune sub semnul îndoielii revine la a-l confirma, pentru că dacă mă îndoiesc, atunci gândesc. Înainte de Descartes*, încă la începuturile epocii creştine, Sf. Augustin* afirma deja principiul certitudinii lui cogito: «Dacă mă înşel, atunci exist, pentru că nu te poţi înşela dacă nu exişti» (*Cetatea lui Dumnezeu, XI, 26)*.

Totuşi, se pune întrebarea: subiectul lui cogito este o substanţă* sau o funcţie de sinteză care ordonează reprezentările noastre? Pentru Kant*, de pildă, dacă acest «eu gândesc trebuie să poată să însoţească toate reprezentările mele», aceasta nu înseamnă în nici un caz că există o substanţă care să fie suportul.

Termeni învecinaţi: conştiinţă; gândire; subiect. **Termeni corelaţi:** conştiinţă; inconştient.

OMPREHENSIUNE

(s.f.). **Etim.:** lat. *comprehendere*, «a prinde laolaltă». **Sens curent:** acțiune de a înțelege. **Logică:** desemnează conținutul de semnificație al unui concept; se deosebește de extensiunea sa sau de numărul obiectelor desemnate prin acest concept

Termen corelat: a înțelege

OMTE Auguste
1798-1857)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Montpellier, el este primit la șaisprezece ani la Școala Politehnică. În 1817 îl întâlnește pe Saint-Simon, «profetul industrialismului» și rămâne secretarul său până în 1824. Dorind să transforme politica într-o «știință pozitivă», el își publică din 1830 până în 1842 *Cursul de filosofie pozitivă*, care propune o reorganizare științifică a ansamblului cunoașterii.

În octombrie 1844, Comte întâlnește pe Clotilde de Vaux, care moare în 1846. Cultul pe care i-l dedică acesteia determină evoluția filosofiei sale înspre o «religie a Umanității», căreia i se va dedica până la moarte.

Legea celor trei stări

Pozitivismul lui Auguste Comte se constituie în jurul a două preocupări: științifică și politică. Comte este mai întâi un înnoitor social; el vrea să întemeieze această înnoire pe baze științifice.

Nu este vorba de a reforma societatea trasând un plan ideal, ci mai degrabă de a-i dori ceea ce corespunde gradului de evoluție reală a umanității. Legea esențială a acestei evoluții este legea «celor trei stări*». Potrivit acestei legi, spiritul uman este teolog în tinerețea sa, metafizic în adolescență și pozitiv la maturitate. Stadiul pozitiv este vârsta științei. Ceea ce-l caracterizează este renunțarea la cunoașterea absolutului* (a cauzelor prime sau ultime) și faptul de a se mulțumi cu relativul*, cu stabilirea prin intermediul observației și experienței a relațiilor constante dintre fenomene. În afară de «relativ», pozitiv înseamnă și «real», «sigur» și mai ales «util» (Auguste Comte insistă asupra destinației practice a științei). În sfârșit, contrar metafizicii* (calificată drept «negativă») spiritul «pozitiv» desemnează o atitudine nu de a distruge, ci de a organiza.

Clasificarea științelor

Auguste Comte completează legea celor trei stări printr-o clasificare a științelor. El desemnează șase științe fundamentale, care ating în mod succesiv vârsta pozitivă: matematica, astronomia, fizica, chimia, biologia și sociologia; aceste șase științe se ordonează potrivit complexității crescânde a fenomenelor pe care le studiază. Dar dacă ordinul «inferior» comandă accesul la ordinul «superior», el nu îl şi explică. Fiecare ordin de fenomene este, dimpotrivă, ireductibil la cele care îl precedă. De aceea, adevărata ierarhie a ştiinţelor este inversă ordinii lor istorice: sociologia*, ultima născută, este prima din punct de vedere al importanţei şi demnităţii.

Sociologie şi filosofie

O dată cu sociologia, pe care Comte o numeşte şi «fizică socială», umanitatea este cea care devine obiect al ştiinţei. Nu mai există în acest caz fenomen care să scape spiritului pozitiv. Acesta este desăvârşirea nu a cunoaşterii, ci a devenirii inteligenţei omeneşti. Una dintre misiunile cu care Comte se crede învestit este aceea de a realiza această desăvârşire, de a întemeia sociologia – al cărui nume îl inventează – ca ştiinţă pozitivă.

Cealaltă ambiţie a sa este de a institui filosofia pozitivă, de a construi concepţia generală despre lume corespunzătoare regimului normal al spiritului ştiinţific. Prin urmare, filosofia nu este doar o ştiinţă printre celelalte; ea nu are obiect propriu. Scopul său este de a încerca unificarea cunoaşterii, de a realiza o sinteză «obiectivă» a acesteia (punând în evidenţă legăturile dintre fenomene), dar şi o sinteză «subiectivă» (care priveşte utilitatea sa pentru om). Filosoful este «specialistul generalităţilor», adică specialistul unităţii, pentru că pericolul care ameninţă ştiinţa este dezbinarea disciplinelor.

De la sociologie la religia Umanităţii

O dată cu afirmarea sociologiei şi a filosofiei «pozitive» se reunesc condiţiile spirituale pentru întemeierea politicii «pozitive». Reorganizarea socială implică ordinea* sau consensul social (contrar lui Marx*, Comte nu crede că antagonismul claselor ar fi inevitabil) şi progresul*. Prima fără al doilea este retrogradă, iar al doilea fără prima antrenează anarhia. Sociologia va comporta deci o «statică», studiul condiţiilor generale ale ordinii sociale şi o «dinamică», un studiu al progresului umanităţii, al cărui element principal este legea celor trei stări.

În ce condiţii ordinea socială în general poate fi realizată? Trebuie să existe, în afară de puterea temporală, care deţine autoritatea politică şi economică, o putere spirituală, care furnizează sfaturi şi acţionează, prin intermediul opiniei (niciodată prin violenţă), asupra puterii temporale.

În vremurile «teologice», puterea temporală era în mâinile războinicilor, iar cea spirituală în cele ale Bisericii.

În stadiul pozitiv, puterea temporală va aparţine industriaşilor («patricienii»). Cât despre puterea spirituală, Comte se gândise mai întâi să o atribuie intelectualilor, savanţilor şi filosofilor. Dar la sfârşitul vieţii sale, el o consideră mai degrabă sacerdoţiul unei noi biserici, cu clerul său, cultele şi sacramentele sale, credinţa şi chiar calendarul său. De fapt, Comte s-a vrut întemeiatorul unei noi religii, al cărei mare preot s-a instituit el însuşi.

Evident, această religie nu ar fi teologică, nu ar adora unul sau mai mulți zei. Ea este o religie a unei Umanități*, pe care Comte o mai numește și «Marea Ființă»; aceasta nu este nicidecum transcendentă, ci se constituie prin continuitatea indisolubilă a generațiilor. Această religie se manifestă prin cultul față de marii oameni, promis, în memoria generațiilor viitoare, «imortalității subiective».

Opere principale: *Curs de filosofie pozitivă* (1830-1842); *Sistem de politică pozitivă* (1851-1854).

LEGEA CELOR TREI STĂRI

Perspectiva lui Auguste Comte este mai întâi istorică: filosofia politică, al cărei inițiator se consideră, se prezintă ca fiind rezultatul unei evoluții determinate a spiritului. Gândirea omenească cunoaște o dezvoltare și un progres reglate de o lege fundamentală. Această lege este globală (ea vizează în același timp toate sectoarele cunoașterii) și necesară (ea descrie o mișcare ireversibilă a spiritului). Ea impune trei stări succesive, care sunt precum copilăria, tinerețea și maturitatea gândirii.

«În starea teologică, orientându-și în mod esențial căutările înspre natura intimă a ființelor, cauzele prime și ultime ale tuturor efectelor care-i rețin atenția, într-un cuvânt, spre cunoașterea absolută, spiritul omenesc își reprezintă fenomenele ca fiind produse de acțiunea directă și continuă a agenților supranaturali mai mult sau mai puțin numeroși, a căror intervenție arbitrară explică toate anomaliile aparente ale universului.

În starea metafizică, care nu este în fond decât o modificare generală a primeia, agenții supranaturali sunt înlocuiți de forțe abstracte, veritabile entități (abstracții personificate) inerente diferitelor ființe ale lumii, concepute ca fiind capabile să genereze prin ele însele toate fenomenele observate; explicația acestora din urmă constă în a atribui fiecăruia entitatea corespunzătoare.

În starea pozitivă, spiritul omenesc, recunoscând neputința de a obține noțiuni absolute, renunță să mai caute originea și destinația universului și să cunoască cauzele intime ale fenomenelor, pentru a se dedica numai descoperirii, prin intermediul folosirii combinate a raționamentului și a observației, legilor lor efective, adică relațiilor lor invariabile de succesiune și similitudine. Explicația faptelor, redusă în această situație la dimensiunile sale reale, nu mai este de acum înainte decât legătura stabilită între diversele fenomene particulare și câteva fapte generale, al căror număr progresul științei tinde să îl reducă».

A. Comte, *Cours de philosophie positive* (*Curs de filosofie pozitivă* 1830-1842), Prima lecție. coll. «Profil Philosophie», Hatier, Paris, 1992, pp. 62-63.

Explicațiile absolute

Există o creativitate, o inventivitate a spiritului care se manifestă în primele sale gânduri: în mod spontan, acesta se aventurează dincolo de ceea ce poate constata și în orice fenomen natural va vedea manifestarea unor voințe divine. Căutând o explicație ultimă, spiritul presupune peste tot acțiunea unor forțe supranaturale. El începe să gândească în termeni de ficțiune și iraționalitate: aceasta este vârsta teologică a gândirii. Starea metafizică este în mod esențial intermediară: spiritul abandonează ideea de agenți supranaturali, dar continuă să caute cauzele prime ale fenomenelor.

Starea pozitivă

Ajuns în sfârșit la deplina sa maturitate, spiritul renunță la mitul unei explicații ultime și definitive a lumii. El nu va mai încerca să pătrundă misterul universului: acestea sunt întrebări de copil. Spiritul matur nu va trebui să-și pună decât probleme pe care le poate rezolva: nu să mai caute cauzele a ceea ce se întâmplă, ci să stabilească relații constante între fenomene. Întrebarea «cum?» înlocuiește întrebarea «de ce?» și deschide calea nu înspre descoperirea fulgurantă a cheii creației, ci înspre progresul nesfârșit al cunoașterii.

COMUNICARE

(s.f.). **Etim.:** lat. *communicatio,* de la *communicare,* «a fi în relație cu», «a pune în comun». **Sens larg:** faptul de a fi în legătură cu cineva (de exemplu la telefon). **Sens strict:** transmitere de informații (de exemplu «comunicarea animală» sau de semnale (de exemplu «comunicarea dintre celulele unui organism viu»). **Sociologie:** **1.** Ansamblu de procedee și de mijloace tehnice permițând schimburile de informații și dialogul (comunicarea mediatică). **2.** Ansamblu de schimburi sociale, sub formele lor cele mai diverse (comunicarea bunurilor, dar și a persoanelor).

Comunicare și schimburi

Noțiunea de comunicare acoperă diferite forme ale schimbului social. Desemnând cel mai adesea actul de a transmite și de a schimba semne și mesaje, ea poate trimite la cele mai variate forme de circulație a bunurilor și chiar a persoanelor. În accepțiunea sa cea mai largă, comunicarea se poate confunda cu ansamblul activităților vieții sociale. Printre altele, conceptul acoperă formele diverse de transmitere și de schimb al semnalelor în întreaga lume vie. În secolul al XX-lea, termenul este folosit pentru a desemna mai ales noile tehnici de difuzare în masă a informației – presă, radio, cablu, sateliți etc. – precum și cinema-ul și publicitatea. «Media» reprezintă rețelele de transmitere a «mesajelor» omniprezente în societățile noastre industrializate. Jurnalul televizat ilustrează în modul cel mai caracteristic acest fenomen.

Comunicare şi comunitate

Comunicarea socială – sau comunicarea în cel mai curent sens al său – comportă trei forme principale. **1.** Mai întâi, fiind interpersonală, ea nu aduce în scenă decât indivizi consideraţi în relaţiile lor singulare şi spontane; principiul său fiind gratuitatea (se vorbeşte pentru «a se vorbi»), condiţia sa este simpatia, sau cel puţin nevoia sau dorinţa de a comunica. **2.** Dimpotrivă, comunicarea mediatizată răspunde unei funcţii sociale bine precizate şi are imperative, în special economice, extrem de constrângătoare. **3.** În sfârşit, comunicarea instituţionalizată pune în joc ansamblul organizaţiilor sociale, cultura şi viaţa politică a unei societăţi. «Comunicarea» trimite în acest caz la *communitas*, comunitatea* în măsura în care este organizată şi dotată cu instituţii care privilegiază, după caz, puterea* autoritară sau dezbaterea democratică.

Comunicare şi informare

Lingvistica* şi matematica* se ocupă atât una, cât şi cealaltă – chiar dacă pe căi diferite şi independente – de domeniul comunicării verbale. Lingvistul Roman Jakobson (*Eseu de lingvistică generală*, 1963) consideră teoria matematică a informaţiei ca fiind mijlocul de a concilia modelele matematice şi modelele lingvistice: în ambele cazuri, comunicarea este definită în termeni de «transmisie de informaţii». Limba* este concepută ca un cod comun care întemeiază şi face posibil schimbul de mesaje: a comunica înseamnă a transmite informaţia cu ajutorul unei limbi-cod independentă de vorbitor, potrivit schemei următoare:

Context
Mesaj
Destinatar ↔ Contact ↔ Destinatar
Cod

Etica comunicaţională

Începând cu anii '70, lucrările lui Jürgen Habermas* şi ale lui Karl-Otto Apel* se intersectează pe tărâmul unei «filosofii pragmatice» a limbajului, inspirată în parte de tradiţia analitică (cf. J.L. Austin). Această concepţie nouă pune în prim-plan caracterul esenţial al comunicării, definită ca o «relaţie intersubiectivă care instaurează subiecţi capabili să vorbească şi să acţioneze atunci când se înţeleg între ei asupra unui lucru» (Karl-Otto Apel). Dat fiind că orice act de comunicare – explică ei – comportă în mod necesar un fundament raţional (implică dorinţa de a dialoga, efortul de a argumenta, deci şi pe acela al recunoaşterii temeiului interlocutorului), trebuie să fie posibilă întemeierea pe aceste considerente a unei etici. Căci recunoaşterea valorii fiinţei este condiţia de posibilitate a oricărei comunicări autentice; altfel spus: «Orice fiinţă capabilă de comunicare lingvistică trebuie recunoscută ca o persoană» (*Etica la vârsta ştiinţei*, 1987).

Termeni învecinaţi: cod; dezbatere; dialog; discuţie; informaţie; limbaj. **Termeni corelaţi:** limbaj; lingvistică.

COMUNISM

(s. n.). **Etim.:** format de la adjectivul *comun*. **Sens curent:** orice doctrină sau regim care-şi fixează drept obiectiv comunitatea bunurilor (chiar a persoanelor) şi care respinge proprietatea privată; în acest sens, putem vorbi despre «comunismul» lui Platon din *Republica* sau despre «comunismul» lui Thomas More din *Utopia*. **Politică şi economie:** **1.** Filosofia istoriei şi a societăţii dezvoltată de Marx (cuvântul comunism serveşte de fapt adesea pentru a desemna numai această filosofie). **2.** Regimurile care, în numele marxismului, s-au instaurat în URSS, în Europa de Est, în China etc.

Potrivit lui Marx*, comunismul este alternativa istorică a capitalismului. Trecerea de la unul la celălalt se face printr-o revoluţie*, în cursul căreia proletariatul se eliberează de exploatare şi emancipează astfel întreaga umanitate, datorită însuşirii colective a mijloacelor de producţie şi de schimb.

Potrivit filosofiei marxiste, trebuie să distingem cu rigurozitate între comunism şi socialism. Revoluţia proletară este la originea unui stat proletar care reduce la tăcere burghezia, clasa dominantă înainte. Acesta este socialismul. Dispariţia progresivă a clasei burgheze, deci a statului socialist-proletar va conduce la această societate fără clase şi fără stat care este comunismul propriu-zis. Acesta este deci, pentru Marx, scopul istoriei. Deşi comunismul marxist este asociat unui ideal eliberator, el a fost denunţat mai întâi (ca orice formă de comunism, de altfel) ca fiind un agent ce neagă individul, absorbindu-l în colectivitate. Astfel, Raymond Aron* se sprijină pe filosofia liberală a lui Benjamin Constant sau a lui Alexis de Tocqueville* – şi, de asemenea, pe realitatea istorică a URSS sau a Chinei populare! – pentru a încerca să arate caracterul în mod intrinsec «totalitar*» al proiectului comunist.

Termen învecinat: colectivism. **Termeni opuşi:** individualism; liberalism. **Termeni corelaţi:** clasă; individ; istorie; social; societate.

COMUNITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *communitas*, «comunitate». **Economie, drept:** posedare în comun a unor bunuri materiale (de exemplu regimul comunitar în dreptul matrimonial, opus separării bunurilor). **Sociologie, filosofie politică:** grup de indivizi trăind împreună, având interese comune şi împărtăşind un anumit număr de valori şi de tradiţii (de exemplu «comunitate naţională»).

După Aristotel*, comunitatea politică este un fapt natural. În mod natural, omul este un «animal politic» şi el nu se realizează în mod deplin decât împreună cu ceilalţi, prin complementaritate (cf. text pp. 38-39).

Dimpotrivă, pentru gândirea politică modernă, mai ales începând cu Hobbes*, comunitatea politică este un fapt cultural, care rezultă din adeziunea voluntară a indivizilor la un contract social.

Reluând în mod parțial această opoziție, filosoful și sociologul german Ferdinand Tönnies (1855-1936) diferențiază comunitatea (*Gemeinschaft*) și societatea (*Gesellschaft*). Prima este o formă naturală și organică a vieții sociale, în care individul se înscrie încă de la naștere și care se bazează în mod esențial pe sentiment. Familia constituie un model al acesteia. Cea de-a doua este o formă artificială și mecanică de asociere, în care individul intră în mod voluntar și din care rezultă, în principiu, anumite avantaje. Societatea civilă*, întemeiată pe schimb, ar fi tipică pentru aceasta.

Pornind de la această distincție, vedem cum comunitatea, în măsura în care ea generează și presupune partajul și solidaritatea, ar putea constitui un model de viață preferabil simplei coexistențe a indivizilor, legați prin interese. Însă o concepție comunitară și, prin urmare, necontractuală, despre viața socială și politică implică anumite pericole pentru libertatea indivizilor. Propunând un ideal de viață colectivă fuzională, ea comportă riscul totalitarismului* și al refuzului oricărei opoziții, precum au arătat-o formele istorice ale naționalismului și comunismului.

Termeni învecinați: colectivitate; societate. **Termeni opuși:** diviziune; izolare. **Termeni corelați:** comunism; națiune; societate; stat; totalitarism.

CONATUS

(s.m.). **Etim.:** lat. *conatus*, «efort», «tendință», «orientat către». **La Spinoza:** efort de a fi «perseverent în ființă», care poate lua forma «apetitului» sau a dorinței (atunci când este conștient) și care definește «esența» (natura autentică) a oricărui lucru.

Termen învecinat: tendință. **Termeni corelați:** apetit; dorință; viață; voință de putere.

CONCEPT

(s.n.). **Etim.:** lat. *conceptus*, «primit», «prins», participiul de la *concipere*, «a primi», dar și «a-și forma o concepție», «a concepe». **Filosofie:** idee abstractă și generală, care reunește caracteristicile comune ale tuturor indivizilor aparținând unei aceleiași categorii.

Concept și idee* sunt folosite adesea fără a se face distincție între ele. Prin abstractizare*, spiritul poate izola, în sânul realității, ansambluri stabile de caractere comune unor indivizi numeroşi şi poate asocia un nume fiecărui astfel de ansamblu: un ansamblu desemnat în acest fel printr-un cuvânt este un concept (de exemplu formarea conceptului de «câine», pornind de la compararea canişilor, dogilor etc.). Conceptele sunt principalul nostru mijloc de a stăpâni realul: ele sunt sustrase din acesta şi permit în schimb cunoaşterea şi organizarea lui (cf. Abstracţie şi Abstract).

Numeroşi filosofi s-au interogat asupra originii acestor idei abstracte şi generale, altfel spus asupra naturii operaţiilor care pun în legătură spiritul şi realitatea. Kant*, în *Critica raţiunii pure*, deosebeşte astfel conceptele *a priori* sau pure, adică independente de orice experienţă şi conceptele *a posteriori* sau empirice. Primele sunt categoriile intelectului, precum unitate, pluralitate, cauzalitate etc.; ele sunt condiţii *a priori* ale oricărei cunoaşteri. Celelalte, provenite din experienţă, definesc clase de obiecte sau de fiinţe; de aceea ele sunt adesea analizate în termeni de înţelegere* şi extensiune*.

Termeni învecinaţi: idee; noţiune; reprezentare. **Termeni opuşi:** obiect; real. **Termeni corelaţi:** abstract; abstracţie; categorie; gândire; judecată; specie.

CONCRET

(adj. şi s.n.). **Etim.:** lat. *concretus*, participiul de la *concrescere*, «a se solidifica». **(Adj.) Sensuri curente: 1.** care se raportează la realitatea materială, tangibilă. **2.** care are simţul realităţilor (de ex.: «spirit concret», în opoziţie cu «visător», «irealist»). **(Subst.) Sensuri curente: 1.** calitate a ceea ce este concret. **2.** ansamblu de lucruri concrete.

Sensul filosofic al termenului coincide cel mai adesea cu sensul lui obişnuit şi trimite în mod general la realitatea fiinţelor sau obiectelor aşa cum sunt acestea date în cadrul experienţei, în opoziţie cu ceea ce este abstract*, care se situează în ordinea gândirii şi nu a existenţei materiale şi cu ceea ce este general*, care înglobează calităţile comune ale mai multor fiinţe sau obiecte.

Termeni învecinaţi: material; real. **Termen opus:** abstract. **Termeni corelaţi:** abstracţie; abstract; concept.

CONDILLAC Étienne Bonnot de (1715-1780)

REPERE BIOGRAFICE

Condillac s-a născut la Grenoble, într-o familie de burghezi înnobilaţi, care-l dedică vieţii religioase. Îi frecventează pe marii filosofi ai secolului său (Diderot, Rousseau...) şi este ales la Academia franceză în 1768. Preceptor al fiului ducelui de Parma, el duce până la moartea sa o existenţă discretă şi retrasă.

Filosofia lui Condillac se situează în mod hotărât împotriva lui Descartes*, pe linia empirismului* lui Locke*, al cărui discipol a fost inițial. El își propune să explice geneza tuturor ideilor noastre pornind de la senzații (cf. Senzualism) și să reflecteze asupra operațiilor sufletului provocate de senzații. Originalitatea lui Condillac rezidă în rolul fundamental pe care el îl atribuie limbajului*, nu numai în exprimarea ideilor, ci chiar în elaborarea lor: semnele limbajului sunt o instituție umană arbitrară și asigură trecerea ideilor provenite direct din senzații la ideile complexe și abstracte ale intelectului* și imaginației*. Ca nominalist*, el afirmă că «ideile abstracte și generale nu sunt decât denominații». Limbajul servește astfel drept fundament organizării cunoașterii, iar știința trebuie să fie definită ca o «limbă bine făcută». Condillac pretinde în acest fel să furnizeze o analiză completă a modului în care se construiește spiritul*, fără a presupune o activitate proprie și spontană a acestuia.

Opere principale: *Eseu asupra originii cunoștințelor omenești* (1749); *Tratat despre senzații* (1755); *Logica* (1780); *Limba calculelor* (1798).

CONDORCET Marie Jean de Caritat, Marchiz de (1743-1794)

REPERE BIOGRAFICE

Matematician și filosof, Condorcet este unul dintre puținii gânditori ai secolului al XVIII-lea care au participat atât la mișcarea iluministă, cât și la Revoluția franceză. Prieten al lui d'Alembert, el colaborează la *Enciclopedie.* Ales la 26 de ani membru al Academiei regale a științelor, al cărei secretar permanent va deveni în 1773, el se arată mereu a fi un partizan înfocat al Iluminismului, legând progresul liber al cunoașterii de cel al civilizației și al umanității. Deputat, în timpul Revoluției franceze, al Adunării legislative, apoi al Convenției, el militează cu ardoare în favoarea drepturilor omului. Arestat în 1794, el se va otrăvi în închisoare.

Apărător, în economie, al concepțiilor liberale (cf. Liberalism), care-i par singurele coerente cu ideea de libertate politică, Condorcet susține libera circulație a bunurilor și libera determinare a prețurilor pe piață. Condorcet a considerat întotdeauna că revendicarea populară a controlului asupra prețurilor este un efect al orbirii maselor.

Originalitatea sa majoră rămâne reflecția sa asupra instrucției poporului. Condorcet prezintă la 20 aprilie 1792, în fața Adunării legislative, un proiect de lege referitor la instrucția publică, gratuită, laică (dar nu obligatorie). Acest lucru este impus atât de egalitatea drepturilor*, recunoscută de Constituția de la 1789, cât și de progresul* despre care vorbea Iluminismul*. Un popor ignorant este o pradă ușoară pentru tirani. În acest fel, Condorcet a putut să apară ca un precursor al școlii republicane instituite o sută de ani mai târziu de Jules Ferry.

Chiar la sfârşitul vieţii sale – care a fost dramatic – Condorcet nu pierduse nimic din optimismul său raţionalist şi din încrederea pe care o avusese în sfârşitul fericit al Revoluţiei, în progresul raţiunii şi în perfectibilitatea omului. Filosofia progresului, pe care o întâlnim la el, a influenţat pozitivismul* lui Auguste Comte*.

Opere principale: *Cinci memorii asupra instrucţiei publice* (1791-1792); *Schiţă a unui tablou al progreselor spiritului omenesc* (1794).

CONFIRMARE

(s.f.). **Etim.:** lat. *confirmare,* «a întări». **Epistemologie:** o propoziţie este confirmată atunci când un fapt care este aşteptat se produce în realitate.

Confirmarea unei propoziţii (a unei ipoteze*, a unei teorii*...) nu trebuie să fie, în sensul strict, confundată cu verificarea* sa. Cu cât mai multe şi mai variate fapte confirmă o ipoteză, cu atât gradul de confirmare creşte, totuşi nu este sigur că o propoziţie, chiar şi confirmată, este adevărată: rămâne mereu posibil din punct de vedere logic ca ea să sfârşească prin a fi dezminţită de o experienţă contrarie (cf. Falsificabilitate).

Termeni învecinaţi: coroborare; verificare. **Termeni opuşi:** dezminţire; respingere. **Termeni corelaţi:** experienţă; falsificabilitate.

CONŞTIINŢĂ

Conştiinţa se poate defini drept cunoaşterea pe care o are omul despre gândurile, sentimentele şi actele sale. În general se distinge conştiinţa imediată sau spontană, care trimite la o simplă prezenţă a omului la el însuşi în momentul în care gândeşte, simte sau acţionează etc., şi conştiinţa secundă sau reflexivă, care este capacitatea de a se întoarce asupra propriilor gânduri sau acţiuni, şi în acelaşi timp de a le analiza, adică de a le judeca.

În orice caz, prin această posibilitate pe care o are de a se întoarce asupra ei însăşi, conştiinţa este întotdeauna conştiinţă de sine. Ea face din om un subiect* capabil de a gândi lumea care îl înconjoară. În ea i-au naştere sentimentul existenţei* şi gândirea asupra morţii*. Conştiinţa este deci ceea ce este propriu omului, şi dacă ea este cea care îl aruncă în mizerie, tot ea îi clădeşte şi măreţia: «Omul nu este decât o trestie, cea mai firavă din natură; însă, el este o trestie gânditoare», scrie Pascal* în *Meditaţii.*

Conştiinţa ar putea să apară ca un fel de revanşă a spiritului asupra materiei. Începând cu Descartes*, o întreagă tradiţie filosofică, ce poate fi numită, dacă se doreşte, idealism, concepe conştiinţa drept sursă a cunoaşterii şi a adevărului.

Conştiinţă şi cunoaştere

În mod categoric, înainte de Descartes conştiinţa nu fusese ignorată. De la Socrate*, care îşi însuşeşte îndemnul oracolului din Delfi «cunoaşte-te pe tine însuţi», şi până la Sf. Augustin*, care în *Confesiuni* invită la o întoarcere spre sine, la «*redi in te*», pentru a atinge credința și adevărul interior, conștiința apare ca fiind condiția necesară și prealabilă a oricărei căutări a sensului* și a adevărului*. Însă pentru ca conștiința să devină într-adevăr o problemă filosofică, trebuia ca ea să joace un rol constitutiv în cunoaștere. Însă, nașterea științei moderne a mecanicii, în secolul al XVII-lea, bulversează în mod profund vechea reprezentare a unei lumi ordonate și finalizate, moștenite în special de la filosofia creștină și de la aristotelism. În chiar acest context de criză, în lucrarea sa *Meditații metafizice,* Descartes încearcă să supună orice cunoștință – chiar și pe cele mai sigure – probei îndoielii. Unica certitudine care rezistă îndoielii este cea a lui *Cogito ergo sum:* «Gândesc, deci exist».

Începând de aici, conștiința poate să apară ca fundament* și model al oricărei cunoștințe. Nu este ea, potrivit lui Descartes, mai ușor de cunoscut decât corpul? Ea este cea care mă face să cunosc nu numai că exist, ci și că sunt, adică, potrivit lui Descartes, un «lucru gânditor», un «suflet» separat de corp. A considera astfel conștiința ca fundament al cunoașterii înseamnă a afirma transparența subiectului pentru el însuși. Însă o astfel de transparență poate fi contestată.

Iluziile conștiinței

În cartea a III-a a *Eticii,* Spinoza* stigmatizează conștiința ca fiind sursă de iluzii. În mod cert, noi suntem conștienți de dorințele și de reprezentările noastre. Însă această conștiință nu este decât o cunoaștere incompletă, inadecvată, care ne menține în starea de ignorare a cauzelor care le produc. Astfel că, departe de a fi cunoaștere autentică, conștiința este mai degrabă producătoare în mod constitutiv de iluzii, și mai ales producătoare a iluziei libertății*.

Filosofia contemporană pare și ea să refuze să acorde credit total conștiinței ca mijloc de acces la cunoașterea de sine. În *Genealogia moralei,* Nietzsche* susține ideea potrivit căreia conștiința morală – «vocea» conștiinței – este în realitate expresia unor sentimente care nu au nimic moral. Marx*, în *Ideologia germană,* susține că sentimentele, ideile oamenilor sunt determinate de poziția lor în societate. În sfârșit, Freud*, postulând existența unui inconștient*, ruinează într-o manieră și mai radicală ideea, scumpă filosofiei clasice, a unei transparențe a subiectului față de sine însuși, idee exprimată de către Descartes atunci când spune: «Prin verbul a gândi înțeleg tot ceea ce se petrece în noi de o asemenea manieră că îl putem percepe imediat prin noi înșine». El face această afirmație în *Principii de filosofie,* respingând astfel dintru început ideea, pentru el contradictorie, a unei gândiri inconștiente de ea însăși. Dacă conștiința nu ne oferă decât o cunoaștere parțială, și deci eronată de noi înșine, ne putem întreba dacă ea nu este în ultimă instanță mai degrabă un obstacol decât un instrument pentru cunoașterea de sine. În orice caz, este ceea ce afirmă behaviorismul*, o doctrină psihologică care pretinde că poate să explice comportamentul uman, definindu-l ca răspuns la stimuli, sau excitanţi independenţi de orice conştiinţă. În mod cert, dacă conştiinţa este gândită după modelul unui «lucru» – fie şi ca un «lucru gânditor», cum o face Descartes – psihologia*, ca ştiinţă pozitivă, are dreptate să sublinieze caracterul de simplă ipoteză, chiar inutilă, a acestui model explicativ.

Conştiinţa ca intenţionalitate

Ne putem totuşi întreba dacă am înţeles natura conştiinţei atunci când facem din ea un lucru. Este ceea ce contestă în orice caz Husserl*, filosof contemporan, fondator al fenomenologiei*. Reluând şi aprofundând reflecţia asupra conştiinţei, Husserl arată în fapt în *Meditaţii carteziene,* că fie şi practicând ceea ce el numeşte «epoché», adică suspendarea oricărei judecăţi – şi îndeosebi a oricărei judecăţi de existenţă – cu referire la lume, conştiinţa nu se va raporta mai puţin la aceasta, vizând lumea ca pe obiectul ei. În consecinţă, conştiinţa nu este interioritate, nici «lucru», ci exterioritate, «raport faţă de...», intenţionalitate.

Însă a afirma despre conştiinţă că este intenţionalitate înseamnă a spune că există o distanţă ireductibilă între subiectul conştient şi obiectul pe care el îl vizează, chiar dacă acest obiect este el însuşi. Nu există deci, sau nu pentru subiect, pură coincidenţă de la sine la sine. Pentru Husserl, conştiinţa nu este în ultimă instanţă altceva decât temporalitatea însăşi. Fiind în întregime în afara ei însăşi, ea este «ek-staz», orientată către trecut, pe care îl reţine, sau către viitor, pe care îl are în vedere.

Deci, înainte de a fi instrumentul unei cunoştinţe, conştiinţa este donatoare de sens, dacă sensul este cel prin intermediul căruia o fiinţă se orientează către ceva, undeva şi cândva. Dar, problemei sensului nu îi poate da un răspuns nici o cunoaştere pozitivă, pentru că sensul nu este dat, ci este de construit. Tocmai la abordarea unei astfel de sarcini ne invită astăzi un filosof contemporan, fenomenolog şi discipol al lui Husserl, Paul Ricoeur*.

Texte-cheie: R. Descartes, *Meditaţii metafizice* (1641); E. Husserl, *Meditaţii carteziene* (1931). **Termeni învecinaţi:** suflet; spirit; interioritate; gândire; sentiment; subiectivitate. **Termeni opuşi:** corp; inconştient; inconştienţă; materie. **Termeni corelaţi:** cogito; existenţă; inconştient; subiect; suflet; temporalitate.

CONSTRÂNGERE

(s.f.). **Etim.:** lat. *constringere,* «a strânge». **Sens curent şi filosofic:** **1.** Legătură sau regulă care limitează, îngreunează sau împiedică acţiunea. **2.** Normă socială izvorâtă din legi şi reglementări sau chiar din opinii şi moravuri.

Contrar a ceea ce admitem în mod spontan, constrângerea nu se opune în mod automat libertăţii*; dimpotrivă, ea poate fi condiția acesteia. Constrângerea prin violență fizică este, desigur, în afara moralității; dar legile, precum și reglementările concepute în interes general constrâng în mod legitim. Rațiunea ne determină să ne supunem în mod voluntar acestei constrângeri, iar în caz contrar, represiunea este la rândul ei legitimă. Legea* se opune astfel violenței naturale pe care ar reprezenta-o confruntarea liberului arbitru al indivizilor, libertatea absolută anulând în cele din urmă orice posibilitate de libertate. Așa cum arată Kant*, în domeniul educației*, constrângerea ia forma disciplinei; ea constă în implementarea unor principii de moralitate pe calea unei constrângeri exterioare, așteptând astfel ca subiectul respectiv să devină capabil de autonomie* și de a-și impune lui însuși constrângeri morale. Observăm astfel că această constrângere poate fi și internă, nu numai externă.

De asemenea, sociologul Durkheim* a pus în evidență o constrângere internă, dar într-un alt sens: constrângerea socială este o normă acceptată de către indivizi, în domeniul moravurilor și al obișnuințelor. Ea nu se confundă cu simpla rutină sau cu prejudecata, chiar dacă în parte este irațională, căci ea este un factor de integrare a individului în comunitate și, în acest sens, face parte dintre legăturile sociale.

Termeni învecinați: coerciție; disciplină; normă; obligație; regulă. **Termen opus:** libertate. **Termeni corelați:** etică; libertate; lege; moravuri; morală; societate.

CONTEMPLAȚIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *contemplatio,* «a privi cu atenție». **Metafizică:** cunoaștere speculativă a unui obiect inteligibil, opusă atât cunoașterii sensibile, cât și acțiunii practice. **Teologie:** cunoașterea directă a lui Dumnezeu. **Estetică:** atitudine a spectatorului în fața unei opere de artă (sau, prin extensie, în fața naturii), caracterizată prin simpla satisfacție obținută prin admirarea acestei opere.

Contemplatio este traducerea latină a cuvântului grec *theôria* care desemnează, la Platon*, «privirea» de către suflet* a esențelor* inteligibile și, dincolo de ele, a Ideii de Bine*, principiu necondiționat al întregii realități și al adevărului*.

Ideea de contemplație are o dublă caracteristică:

1. Cunoașterea contemplativă este prezentată întotdeauna ca o viziune; astfel, Platon spune adesea că grație «ochiului sufletului» percepem esențele eterne. Referința la viziune se regăsește atât în sensul teologic, cât și în cel estetic al contemplației.

2. Prin opoziție cu activitatea practică, contemplația este concepută întotdeauna ca o activitate dezinteresată. Și acest lucru este adevărat pentru sensul teologic și pentru cel estetic al termenului.

Filosofia modernă, care concepe cunoașterea ca pe o producție conceptuală supusă verificării* și desfășurată în vederea stăpânirii naturii, pune în discuție noțiunea de contemplație tocmai sub aceste două aspecte. Dezvoltarea filosofică a acestei noțiuni este caracteristică mai ales filosofiei greceşti.

În sfârşit, trebuie să remarcăm faptul că sensul teologic al contemplației nu diferă în mod fundamental de cel metafizic, ci că se intersectează cu acesta în trei puncte importante. Pe de-o parte, obiectul contemplației nu este un adevăr inteligibil în general, ci se circumscrie lui Dumnezeu şi lucrurilor divine. Pe de altă parte, modurile de contemplație țin de credință* şi nu, ca de exemplu la Platon, de un demers rațional. În cele din urmă, efectul contemplației, în sens teologic, nu este doar satisfacerea intelectuală a cunoaşterii, ci un sentiment extatic (cf. Misticism). Observăm totuşi încă la Platon ideea qvasi religioasă a iluminării legate de contemplarea Binelui.

Termeni învecinați: speculație; teorie. **Termeni opuşi:** acțiune; practică. **Termeni corelați:** adevăr; artă; cunoaştere; estetică; inteligibil; metafizică; religie.

CONTINGENȚĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *contingere,* «a se întâmpla prin hazard». **Sens curent:** posibilitatea ca un lucru să se întâmple sau nu. **Logică:** una dintre cele patru modalități ale logicii clasice, alături de necesitate, posibilitate şi imposibilitate; este contingentă o propoziție care nu este nici adevărată, nici falsă, întrucât se referă la un lucru care poate şi să fie, şi să nu fie. **Metafizică:** ceea ce nu-şi are în sine rațiunea de a fi; în teologie, «proba prin contingență» pleacă de la contingența lumii, arătând că trebuie să înaintăm până la Dumnezeu pentru a găsi cauza acesteia; pentru existențialismul ateu, contingența lumii este, dimpotrivă, radicală şi îl plasează pe om în fața absurdului.

Aristotel* este primul care încearcă să gândească contingența. El opune ştiința teoretică, care se referă la ceea ce este necesar, acțiunii practice, care se referă la ceea ce este contingent. În măsura în care acțiunea vizează o finalitate care nu există încă, ea se raportează la un viitor, el însuşi contingent. Exemplul pe care-l dă Aristotel este acela al unei bătălii navale. «În mod necesar, mâine va avea sau nu va avea loc o bătălie navală; dar nu este mai necesar ca mâine să aibă loc o bătălie navală decât să nu aibă». Contingența este de fapt obiectul deliberării, al unei alegeri asupra căreia s-a reflectat şi trimite la libertatea care este inseparabilă de un astfel de act. Dimpotrivă, metafizica* clasică, îndeosebi prin Leibniz*, va defini contingența de o manieră negativă, ca o simplă limită a cunoaşterii. Un lucru ne apare ca fiind contingent, pentru că îi ignorăm cauza. Pentru Leibniz, există un principiu al rațiunii suficiente, potrivit căruia fiecare lucru există în mod necesar, principiu prin intermediul căruia Dumnezeu* alege cea mai bună dintre lumile posibile. Se ridică însă, în acest caz, problema compatibilității unui astfel de principiu determinist cu cel al libertății umane. Afirmând contingența radicală a lumii, lipsa justificării sale, Sartre* și existențialismul ateu redau dimpotrivă întregul sens ideii de libertate*. A afirma contingența lumii nu înseamnă de altfel a nega determinismul științific și ideea că lumea are o cauză, ci înseamnă mai degrabă a afirma că lumea nu are nici o justificare și nici o semnificație care ar preexista acțiunii umane. Prin chiar alegerile și actele sale, fiecare om decide asupra sensului pe care el înțelege să îl dea lumii.

Termen învecinat: hazard. **Termen opus:** necesitate. **Termeni corelați:** existență; existențialsm; libertate; viitor.

CONTRACT

(s.n.). **Etim.:** lat. *contractus*, «contract», «convenție». **Sens curent:** acord scris între mai multe persoane, implicând angajamente reciproce.

CONTRACT SOCIAL

În filosofia politică, teorie potrivit căreia autoritatea politică derivă dintr-o convenție originară prin care oamenii renunță la toate sau la o parte din drepturile lor naturale, în schimbul unei securități și al unei libertăți* garantate prin lege*.

Filosofia contractului este cunoscută mai ales la Rousseau* (*Contractul social*, 1762), dar se dezvoltă în gândirea politică începând cu secolul al XVII-lea (Hobbes*, Locke*, jurisconsulții etc.). În acst caz este vorba despre o teorie a dreptului politic; ea nu pune problema istorică a originii societății, ci problema juridică a fundamentului acesteia sau a legitimității sale: ce determină ca, fără nici o constrângere fizică, oamenii să se supune în mod conștient legii? Răspunzând: «pactul social», filosofii contractualiști combat trei concepții:

1. Cea potrivit căreia puterea nu este decât un fapt arbitrar, fără drept, rezultat al datinilor, al forței sau circumstanțelor istorice.
2. Cea a lui Aristotel*, potrivit căreia ordinea socială este naturală (omul este un «animal politic», cf. textul pp. 38-39) – contractul arată dimpotrivă că aceasta rezultă dintr-o convenție.
3. Cea a unui drept divin, concepție apărată, mai ales în secolul al XVII-lea, de către Bossuet. Pentru filosofii contractualiști, temeiul autorității nu se află în Dumnezeu, ci în om. De aici nu rezultă în mod necesar că poporul este cel care își exercită democratic suveranitatea* (cum va susține Rousseau), ci că și atunci când acesta o deleagă (cum va susține Hobbes, de exemplu) prin contract, suveranul nu există decât prin acest act de delegare.

Afirmând pe de o parte că suveranitatea politică rezidă, în germene, în fiecare om, iar pe de altă parte că numai o convenție poate întemeia autoritatea, teoria contractului social afirmă că un stat legitim este ceea ce astăzi numim «stat de drept*».

Termen învecinat: pact. **Termeni corelați:** autoritate; convenție; drept; lege; politică; suveranitate.

CONTRADICȚIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *contradicere*, «a spune ceva împotriva». **Sens curent:** faptul de a susține atât o propoziție, cât și contrariul ei, de a afirma două lucruri care nu pot fi adevărate în același timp. **Logică:** faptul de a afirma în mod simultan, despre un subiect, ceva și contrariul său.

Contradicția face trimitere la principiul numit al «terțului exclus» (dacă A este adevărat, atunci non-A nu poate fi adevărat). Ea trebuie deci deosebită de simpla opoziție (care nu interzice co-existența opuselor) și de paradox*, în care ceea ce este afirmat nu este contrariu decât în aparență unei alte afirmații sau opiniei* considerate în mod obișnuit adevărată, fără a fi totuși în mod necesar astfel.

Termen învecinat: opoziție. **Termeni opuși:** compatibilitate; identitate.

PRINCIPIUL NON-CONTRADICȚIEI

Principiu potrivit căruia două propoziții contradictorii nu pot fi adevărate, nici false în același timp.

Termeni corelați: antinomie; antiteză; contrariu.

CONTRAR

(adj. și s.n.). **Etim.:** lat. *contrarius*, «opus», «contrar». **Sens curent:** sinonim al cuvântului «opus», «invers», «neconform cu». **Logică:** în cadrul unei categorii de gândire sau realitate (sănătate, virtuți morale...), contrariile sunt concepte opuse (sănătos/bolnav; curaj/lașitate...); dacă însă afirmarea unuia implică negarea celuilalt, negarea unuia nu atrage după sine în mod automat afirmarea contrariului său (de exemplu, a nu avea o calitate nu înseamnă a poseda calitatea inversă).

Termen învecinat: opus. **Termeni opuși:** asemănător; compatibil. **Termeni corelați:** antiteză; contradicție.

CONVENȚIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *conventio*, «pact». **Sens curent:** rezultat al unui acord explicit sau tacit. **Epistemologie:** dispoziție sau regulă stabilită în mod liber (cf. Pierre Duhem și Henri Poincaré).

Convenția se opune naturii. Teoreticienii contractului social* (precum Rousseau*) vroiau să întemeieze ordinea politică pe o convenție originară (pactul social) stabilită între indivizi. Cu toate acestea, orice convenție presupune folosirea limbajului și, prin aceasta, existența societății. Din acest punct de vedere, contractul social este imposibil.

Termeni învecinați: acord; contract. **Termeni corelați:** convenționalism; cultură; natură; politică.

CONVENȚIONALISM

(s.n.). **Etim.:** format din substantivul *convenție*. **Filosofie politică:** orice concepție care consideră ansamblul instituțiilor și practicilor umane ca fiind rezultatul convențiilor și nu al naturii. **Epistemologie:** teorie potrivit căreia știința nu poate ajunge la o realitate exterioară și obiectivă, independentă de spiritul uman.

Convenționalismul a fost o filosofie generală apărată de anumiți sofiști greci în secolul al V-lea î.Cr., precum Protagoras sau Gorgias: ordinea politică (adică democrația ateniană) este fructul unui soi de contract* social; legile, dezbătute și votate în adunarea democratică, sunt convenționale; limbajul* și adevărul* ele însele sunt rezultatul unei convenții. În sens epistemologic, convenționalismul a fost dezvoltat la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, mai ales de către Pierre Duhem și Henri Poincaré. Pentru acești autori, o teorie științifică nu este decât o manieră de a ordona date observabile pentru a formula predicții. Dintre două teorii rivale în aceeași măsură compatibile cu datele observabile și permițând aceleași predicții, nu se poate spune despre una că este «în mod real» sau «obiectiv» mai adevărată decât cealaltă. Singurul criteriu pertinent al alegerii va fi comoditatea și simplitatea teoriei.

Termen opus: realism. **Termeni corelați:** cunoaștere; știință.

CONVINGERE

(s.f.). **Etim.:** lat. *convictio,* de la *convincere,* «a convinge». **Sens vechi:** probă care stabilește culpabilitatea cuiva. **Drept:** certitudine căpătată cu bună credință și după o analiză aprofundată, însoțită de o reflecție matură. **Sens comun și filosofic:** credință fermă și sigură în adevărul unei teze sau al unei poziții filosofice, sau în legitimitatea unui ideal sau a unei doctrine.

Convingerea trebuie distinsă de simpla credință* sau chiar de opinie*. Contrar credinței, convingerea este fondată fie pe o reflecție sau un studiu aprofundat, fie pe pe o alegere clară și lucidă. În al doilea rând, convingerea se traduce printr-o judecată fermă și un angajament stabil, chiar dacă prudent: în acest sens ea se plasează la antipodul fluctuațiilor opiniei. Convingerea nu ar trebui confundată nici cu persuasiunea, ale cărei procedee pot fi sofiste şi ale cărei resorturi pot fi extrem de fragile. Din sensul său original convingerea a păstrat aceasta conotaţie de siguranţă justificată care o distinge de orice adeziune necugetată şi capricioasă. Deşi fiind – precum am văzut – în parte bazată pe raţiune, convingerea rămâne totuşi, prin definiţie, subiectivă şi imposibil de fundamentat într-o manieră raţională. Mai mult chiar: în ultimă instanţă, nu se bazează însăşi raţiunea în întregul ei pe o convingere, sau altfel spus pe «credinţa» în valoarea raţionalităţii, adică a universalului?

Termen învecinat: certitudine. **Termeni opuşi:** agnosticism; îndoială; scepticism. **Termeni corelaţi:** adevăr; cunoaştere; demonstraţie; raţiune; raţionalitate.

COPERNIC Nicolas (1474-1543)

REPERE BIOGRAFICE

Canonic şi astronom polonez. Lucrările sale – îndeosebi teoria sa «heliocentrică» expusă în *Despre revoluţia orbitelor cereşti* – se află la originile astronomiei moderne.

Copernic opune concepţiei geocentrice a grecilor Aristotel* şi Ptolemeu (aprox. 90-168 d.Cr.) o reprezentare «heliocentrică» a mişcării astrelor: contrar aparenţelor, nu pământul este punctul imobil şi central al mişcărilor cereşti, ci soarele, pământul având statutul de simplă planetă. Această teorie – a cărei idee centrală fusese deja formulată încă din antichitate de către Aristarch din Samos (220-143 î.Cr.) – se află la originea revoluţiei ştiinţifice a secolului al XVII-lea. Cu toate acestea, ea nu a fost confirmată experimental decât de către Kepler* şi apoi de Galilei*, care, cu ajutorul lunetei sale, a observat fazele lui Venus, stabilite deja de Copernic.

Opera principală: *Despre revoluţia orbitelor cereşti* (1542).

CORP

Corpul uman care, de-a lungul anumitor perioade ale istoriei civilizaţiei noastre, a fost un obiect care trebuia ascuns, ignorat şi despre care nu se cuvenea să vorbeşti, a devenit, la sfârşitul secolului XX, centrul unor preocupări multiple, ale căror semnificaţie, importanţă şi implicaţii sunt foarte diverse. Societatea de consum îl pune în valoare: corpul ne exprimă pe noi înşine, punând în evidenţă fiinţa noastră şi, din acest motiv, trebuie întreţinut şi perfecţionat la nesfârşit cu cea mai mare grijă (frumuseţe, îmbrăcăminte, gimnastică); el reprezintă în acelaşi timp un puternic mijloc de acţiona asupra dorinţei consumatorului, fiind etalat astfel în cadrul publicităţii. Corpul se presupune a fi spaţiul desăvârşirii noastre: sportul ne invită astfel să experimentăm stările plăcute şi chiar pe cele «extreme». Corpul este însă învestit şi cu spaimele noastre: cerem mai mult ca niciodată medicinei să-l menţină într-o bună stare de sănătate, să-i prevină imperfecţiunile şi neplăcerile, să-l elibereze de orice suferinţă. Foarte preocupaţi de drepturile* noastre, avem pretenţia să putem dipune în mod absolut liber de corpul nostru, în timp ce noile tehnici biologice deschid perspective vertiginoase utilizării acestuia (conservarea spermei şi a ovulelor fecundate, donare de organe, «mame purtătoare», transsexualitate, manipulări genetice...), care par a pune sub semnul întrebării principiul juridic al «indisponibilităţii» corpului uman, principiu afirmat în numele demnităţii persoanei* umane.

Cunoaşterea corpurilor

Cuvântul *corp* provine din latinescul *corpus*, a cărui semnificaţie este legată de cea a cuvântului grec *sôma*. Corpul este ceea ce, în calitate de obiect tangibil, se opune spiritului, sufletului: avem de-a face, în acest caz, cu corpul viu al lucrurilor animate, om sau animal, sau cu corpul mort, cadavrul. Corpul este, de asemenea, şi ceea ce reuneşte mai multe elemente (a se vedea termenii «a incorpora», «corporaţie»). Cuvântul are deci un sens larg (obiecte materiale în general), un sens restrâns, dar preponderent (corpul uman), un sens propiu (material) şi un sens figurat, desemnând ceea ce reuneşte într-un tot înzestrat cu o unitate proprie elemente materiale distincte (de exemplu, un corp politic). Luat în sensul său propriu restrâns, «corpul» are drept principal sinonim cuvântul «carne».

Cunoaşterea generală a naturii corporale provine din distincţia dintre natură şi mit făcută de către presocratici. Leucip (secolul V î.Cr.) afirma că «universul este vid şi umplut de corpuri în acelaşi timp». În paralel, medicina greacă cunoştea un avânt deosebit (Hippocrate fiind reprezentantul ei cel mai celebru); ea se interesa şi de aspectele psihologice ale bolii. Începând de atunci, cunoaşterea corpurilor materiale, precum şi cea a corpului omenesc nu au încetat să se inspire reciproc şi să se raporteze una la cealaltă în diverse moduri, unul dintre cele mai interesante fiind cel al lui Descartes*.

«Substanţa întindere»

Pentru a «stabili ceva ferm şi constant în cadrul ştiinţelor», Descartes «vrea să găsească un lucru care să fie sigur şi indubitabil». Aplicând îndoiala, el va ajunge să pună sub semnul întrebării opinia potrivit căreia ar exista obiecte materiale. Această metodă îi va permite să deosebească în mod clar ceea ce este subiectiv de ceea ce este obiectiv, gândirea de lucrurile materiale şi să întemeieze astfel o ştiinţă eliberată de antropomorfism* şi de virtuţi oculte. Această ştiinţă se afirma deja în epocă, prin operele unui Galilei*. Esenţa* materiei*, care se manifestă sub formă de corpuri, constă în întindere: «Natura materiei, sau a corpului în general nu constă în aceea că el este un lucru dur, sau greu, sau colorat, sau care ne atinge simţurile într-un anumit fel, ci numai în aceea că el este o substanţă întinsă în lungime, lărgime şi profunzime» (*Principii de filosofie*).

Corpul şi sufletul

Dacă distincţia radicală dintre «substanţă* gândire» şi «substanţă întindere» deschide posibilitatea unei cunoaşteri pur obiective a naturii corporale, ea subliniază în schimb heterogenitatea sufletului şi a corpului. Cum putem gândi legătura dintre ele? Căci este clar că resimt legătura particulară care uneşte corpul şi sufletul meu: «Eu nu sunt doar găzduit în trupul meu, ca un marinar pe o corabie, ci sunt unit atât de strâns şi mă confund şi mă amestec cu el, încât constitui împreună cu el un singur întreg» (*Meditaţia a şasea*). Pentru a concilia această «uniune substanţială» cu distincţia substanţelor gândire şi întindere, Descartes face afirmaţia potrivit căreia noi posedăm trei noţiuni înnăscute sau idei primitive: cea de suflet, «care nu poate fi concepută decât prin intelectul pur»; cea de corp, care poate fi cunoscută «mult mai bine prin intelectul ajutat de imaginaţie»; cea a legăturii dintre suflet şi corp – iar aspectele care ţin de aceasta «pot fi cunoscute foarte clar prin simţuri*» (*Scrisori către Elisabeta*, 28 iunie 1643).

Problematica carteziană a inspirat din plin gândirea filosofică, începând din secolul al XVII-lea. Dualismul* său a fost viu criticat. Anumiţi autori au opus acestui demers, care începe prin a distinge gândirea şi întinderea şi care încearcă apoi să le concilieze, cercetarea unităţii lor originare pornind de la experienţa noastră primară. Este mai ales cazul lui Maurice Merleau-Ponty*. Pentru acest autor, «corpul nu există în lume, ci pentru lume, el o «locuieşte». Adevărata existenţă a corpului nu este cea a unei fiinţe obiective, ci propriul corp, corpul care sunt şi nu corpul pe care îl am, totalitate indivizibilă care caracterizează fiinţa mea în lume ca intenţie întrupată. Corpul este subiect* (*Fenomenologia percepţiei).*

Destinul corpului

O anumită ambivalenţă, deja prezentă în filosofia lui Platon*, domină relaţia cu corpul. Acesta denunţă violenţa corpului, «mormânt al sufletului», şi dezvoltă un ideal ascetic. Alte dialoguri însă, precum *Filebos*, care reabilitează plăcerea*, propun a altă filosofie a corpului, integrându-l unei vieţi echilibrate şi făcându-l să participe la înţelepciune: «Nu există decât o cale de salvare: să nu exersezi sufletul fără corp, nici corpul fără suflet» (*op. cit.).*

Aceste două tendinţe se vor afirma rând pe rând, iar exclamaţiei lui Malebranche*: «Doamne, pentru ce mi-ai dat un corp care mă umple de tenebre?», îi va putea răspunde Nietzsche*, împotriva denigratorilor trupului: «Găseşti mai mult în corpul tău decât în înţelepciunea ta» (*Zarathustra*). Departe de aceste aprecieri presărate de pasiune, Spinoza* ne îndeamnă să descoperim puterea corpului.

Conştiinţa se înscrie şi se întrupează într-un corp, care devine astfel semn şi mediere şi care ne face să existăm în lume în calitate de oameni. Corpul individualizează subiectul gânditor, îi dă o identitate fizică (atât în natura sa obiectivă, prin intermediul genomului, cât şi în aparenţa sa fizică). În acest fel, el constituie persoana*. Am putea spune, în acest sens, că el este o proprietate a persoanei? Fără îndoială că lucrurile stau astfel; totuşi, această «indisponibilitate» faţă de orice altceva, nu trebuie protejată şi împotriva rătăcirilor unei voinţe alienate? Nu avem oare îndatoriri faţă de cei care ne permit să existăm ca persoane? Până unde merg aceste îndatoriri? Dincolo de ce punct grija pentru corp devine o idolatrie? Iată deci câteva dintre mizele acestei noţiuni.

Texte-cheie: Platon, *Phaidon*; Descartes, *Meditaţii metafizice*; B. Spinoza, *Etica, III*; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei*.
Termen învecinat: materie.
Termeni opuşi: spirit; suflet.
Termeni corelaţi: epicureism; materialism; sensibilitate; senzualism.

COSMOLOGIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *cosmos*, «lume», «univers» şi *logos*, «discurs», «raţiune». **Filosofie:** discurs raţional despre formarea şi structura universului; în acest sens, cosmologia se opune cosmogoniei, expunere mitică şi neraţională despre originile lumii (cf. Mit). Cosmologiile filosofice au fost numeroase şi importante în Grecia antică (cf. Şcoala din Milet şi Presocraticii). **Ştiinţă:** studiul fenomenelor cosmice, întemeiat pe metoda experimentală şi pe cuceririle fizicii matematice moderne.

Termen învecinat: astronomie.
Termen corelat: univers.

PROBA COSMOLOGICĂ
Cf. Proba existenţei lui Dumnezeu.

COURNOT Antoine Augustin (1801-1877)

REPERE BIOGRAFICE

După ce a fost profesor de matematică, apoi inspector general, Cournot devine rectorul Academiei din Dijon. Primele sale lucrări sunt de matematică. După aceea, el îşi extinde tezele despre probabilităţi asupra ansamblului cunoştinţelor umane.

Un raţionalism prudent

Primele lucrări ale lui Cournot se referă la principiile matematice ale economiei şi la problema probabilităţilor. Mai general, el a formulat întrebări referitoare la raţionalitatea ştiinţelor, pornind de la principiul că ştiinţa* şi filosofia* trebuie să se alieze şi să se ajute una pe cealaltă, dar să nu se confunde (este cazul scientismului). Fără ştiinţă, filosofia «s-ar rătăci în spaţii imaginare», în timp ce ştiinţa fără filosofie s-ar epuiza într-o rigoare sterilă. Cournot opune deci raţionalismului triumfant din secolul al XVII-lea, demersul prudent al unei raţiuni* menite cercetării şi resemnată la modestie. De asemenea, el consideră că o lume ordonată nu exclude nici hazardul*, nici nesemnificativul.

Teoria hazardului

Laplace susţinea că o inteligenţă care «ar cunoaşte toate forţele care animă natura», precum şi dispoziţia tuturor elementelor acesteia, ar fi capabilă să prevadă cu certitudine întreaga devenire a universului» (*Eseu filosofic asupra probabilităţilor*, 1814). Această idee, oricât de seducătoare ar fi ea, este totuşi falsă din punctul de vedere al lui Cournot. Pentru că raţionalitatea lumii lasă încă mult loc întâmplărilor nemotivate, pe care le vom numi «aleatorii» sau «fortuite» (care ar fi putut să nu se producă). O astfel de constatare nu implică totuşi demisia raţionalităţii: hazardul poate fi de fapt tratat în mod riguros. Căci nici un eveniment – şi în acest punct Cournot este în acord cu determinismul clasic – nu este un început absolut. Dar seriile cauzale (înlănţuiri lineare şi previzibile ale cauzelor şi efectelor) sunt cel mai adesea independente unele de celelalte, întâlnirile lor fiind aleatorii.

Evenimentele fortuite sunt deci lipsite de motivaţie (nu sunt necesare), dar nu fără cauză*. Hazardul nu este deci datorat ignoranţei noastre: noţiune pozitivă, el desemnează un «concurs al cauzelor independente», care poate fi abordat din punct de vedere ştiinţific. Astfel, potrivit lui Cournot, realul nu este nici incoerent, nici absurd: ele este ordonat în mod global, nu guvernat în cele mai mici detalii de către o raţionalitate implacabilă. Raţiunea care acţionează în cadrul istoriei ca şi în cadrul ştiinţelor trebuie să înceteze să fie despotică, pentru a deveni regulatoare şi critică.

Opere principale: *Expunerea teoriei şanselor şi a probabilităţilor* (1843); *Eseu asupra fundamentelor cunoştinţelor noastre şi a trăsăturilor criticii filosofice* (1851); *Instituţiile de instrucţie publică în Franţa* (1864); *Materialism, vitalism, raţionalism* (1875).

CREAŢIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *creare*, «a face să se dezvolte», de la *crescere*, «a creşte». **Teologie:** act prin care Dumnezeu dă naştere lumii. **Estetică:** act prin care artistul dă naştere operei sale. **Drept:** instituire a unui statut (ex. «crearea unui post»).

Creaţia, acţiune incomprehensibilă prin care fiinţa provine din neant (ea este *ex nihilo*, «din nimic»), se deosebeşte de producere*, de muncă* şi de tehnică*, care acţionează asupra unei materii preexistente. Această noţiune ridică două mari probleme: cea a pertinenţei sale şi cea a unităţii sale. În cadrul teologiei*, unde folosirea noţiunii este cea mai riguroasă, creaţia apare în mod explicit ca un mister. Violând legile naturii (nimic nu provine din nimic), ea este de neînţeles: ea subliniază astfel o limită a raţiunii* omeneşti şi, prin aceasta, trimite la unul din aspectele esențiale ale faptului religios (a se vedea rolul miracolelor și al misterelor în *Cugetările* lui Pascal*). Raționalismele* cele mai radicale o refuză, opunându-i, de exemplu, noțiunea de eternitate* (cf. Spinoza). În estetică*, noțiunea este legată, începând din secolul al XVIII-lea, de dobândirea de către artist a unei autonomii sociale și culturale, autonomie moștenită de la sensul teologic. A spune că opera de artă este «creată» nu înseamnă, de fapt, a afirma: **1.** Că existența sa este singulară și excepțională (o copie nu este o operă)? **2.** Că artistul, departe de a reproduce ceea ce există deja, dă naștere unei alte lumi? **3.** Că activitatea sa este în parte incomprehensibilă și imposibil de codificat (cf. Geniul)? **4.** Că în opera de artă, materia, subordonată unor scopuri esențialmente spirituale, nu este decât un mijloc (ineluctabil) de manifestare a spiritului, dincolo de limitele impuse de limbaj și raționament. Să semnalăm că anumite practici ale artei contemporane (folosirea procedeelor de reproducere sau a formulelor codificate, ștergerea rolului subiectivității artistului, punerea în valoare a materiei operei) pun sub semnul întrebării utilizarea în sens estetic a acestei noțiuni.

Termeni învecinați: invenție; instituire; operă; producere. **Termeni opuși:** aneantizare; eternitate. **Termeni corelați:** estetică; geniu; irațional; origine; religie.

CREDINȚĂ FERMĂ (fr. *Foi*)

(s.f.) **Etim.:** lat. *fides*, «încredere», «credit», «loialitate», «angajament». **Sens curent:** grad de adeziune pe care-l putem acorda unei idei, unui cuvânt, unui comportament sau unui om. **Teologie:** forma religioasă a credinței.

Credința fermă, care nu este cunoaștere, nu se reduce la o simplă credință și chiar, adesea, ea se opune acesteia. După cum spune Alain* (*Propuneri*), credința* credulă, «este gândire îngenunchiată și repede adormită»; în timp ce în credința fermă, «mai întâi trebuie să credem, uneori chiar împotriva aparenței; credința fermă merge înainte, ea înseamnă curaj» (în acest sens, ateismul* conștient poate trimite și el la credință). Lucrul în care credem cu fermitate nu este demonstrabil, dar cere un grad de încredere cel puțin egal cu cel pe care l-ar produce o demonstrație. Credința fermă este un angajament* care se vrea lucid, contrar simplei credințe, care este cel mai adesea naivă. O credință fermă necesită rațiuni de credință. Credința fermă este, de exemplu, exigența pe care ți-o impui ție însuți de a crede în celălalt atunci când acesta și-a luat un angajament, fără însă a nesocoti riscurile posibile. Cuvântul desemnează deci atât o obligație* care se traduce printr-un act voluntar (sensul obiectiv), cât și un anume tip de încredere (sensul subiectiv).

În sens teologic*, credința fermă desemnează încrederea absolută pe care o acordăm lui Dumnezeu*, chiar și atunci când rațiunea* nu ne poate furniza nici un sprijin. La Pascal*, de exemplu, credința fermă ține de har*; ea se realizează prin «inimă»: «Iată ce înseamnă credința fermă: Dumnezeu primit prin inimă, și nu prin rațiune» (*Cugetări*). Kierkegaard* arată cum credința fermă presupune o încredere dincolo de ceea ce rațiunea poate da seamă sau demonstra, la limita absurdului*, fără a face însă economia angoasei* pe care aceasta o provoacă (cf. Kierkegaard și Avraam). La Kant*, «postulatele* rațiunii practice» (credința în nemurirea sufletului și în existența unui legislator suprem) țin de asemenea de o credință fermă, mai ales pentru că filosofia morală furnizează temeiuri ale credinței, afirmând totuși că nu putem avea o cunoaștere* despre aceste lucruri.

În timp ce simpla credință ne conduce la credulitate și la un somn al spiritului, credința fermă se prezintă ca fiind o credință conștientă de sine, bazându-se pe principii* și angajând o decizie a voinței*.

Termen învecinat: credință. **Termeni opuși:** cunoaștere.

REA-CREDINȚĂ

Această expresie desemnează în general o atitudine a spiritului care inspiră comportamente sau atitudini în care este evident că subiectul nu-și respectă angajamentele, explicite sau tacite. Adoptăm o atitudine de «rea-credință» atunci când nu suntem fideli propriei noastre voințe de adevăr (de exemplu, atunci când refuzăm să recunoaștem că nu avem dreptate). La Sartre* (*Ființă și Neant*, prima parte, cap. 2), expresia desemnează mai ales atitudinea prin care conștiința unui subiect încearcă să se înșele pe sine însăși, pentru a-și masca responsabilitățile și pentru a scăpa de angoasa pe care acestea ar putea să i le provoace. «Omul nu este nimic altceva decât ceea ce el face din sine» (*Existențialismul este un umanism*); el devine de rea-credință deîndată ce disimulează ceea ce face și faptul că el este cel ce face (cf. Conștiință);

Termeni corelați: angajament; ateism; convingere; religie; voință.

CREDINȚĂ (fr. *Croyance*)

(s.f.). **Etim.:** lat. *credere*, «a crede». **Sens curent:** dispoziție a spiritului care admite ceva, care aderă la o opinie, doctrină, ideologie etc. **Filosofie:** adeziune nesigură, în opoziție cu faptul de a ști sau cu credința fermă.

De o manieră generală, credința este adeziunea la o idee, un gând, o afirmație, o teorie, o dogmă... În acest sens, naivitatea, prejudecata*, eroarea*, credința fermă*, opinia*, ca și faptul de a ști sunt diferite moduri ale credinței. Așa cum arată

Descartes* (*A patra meditație metafizică*), credința este un efect al voinței: intelectul concepe ideile, voința aderă la ele, le refuză sau le supune îndoielii. Totuşi, noțiunea de credință este cel mai adesea utilizată în opoziție cu faptul de a şti şi, într-o mai mică măsură, cu credința fermă*. Credința este în acest caz considerată mai ales ca o adeziune mai mult sau mai puțin hazardată.

Termeni învecinați: convingere; credulitate; încredere. **Termeni opuşi:** agnosticism; incertitudine; îndoială. **Termeni corelați:** certitudine; credință fermă; opinie; religie.

CRITICĂ

(s.f. şi adj.). **Etim.:** gr. *krinein,* «a dicerne», «a tria». **Sens curent: 1.** Denunțare viguroasă, contestare, punere sub semnul întrebării. **2.** Dare de seamă şi apreciere argumentată a unei opere, a unui spectacol (ex. «critică de cinema»). **Filosofie: 1.** Analiză a fundamentelor. **2.** La Kant: actul prin care se trasează puterile şi limitele rațiunii.

Ideea de critică face trimitere la o acțiune specifică a rațiunii*: se operează împărțiri, se discerne şi se formulează judecăți. Critica reprezintă rațiunea în dimensiunea sa juridică: ea apare ca cenzor şi judecător, alegând grâul de neghină, deosebind adevărul de fals, ceea ce e bun de ceea ce e rău. Ideea unei supuneri necesare a tuturor obiectelor față de normele unei raționalități unice şi universale se dezvoltă mai ales în secolul al XVIII-lea (filosofia iluministă*): trebuia denunțat în fața tribunalului rațiunii tot ceea ce, în religie, moravuri, politică, pretindea în mod fals că este legitim, nețiând de fapt decât de arbitrar şi istoric. Dar această încercare de critică a rațiunii se poate foarte bine întoarce împotriva rațiunii însăşi: aceasta este lecția criticismului kantian. Filosofia critică a lui Kant* se prezintă de fapt ca o critică a pretențiilor rațiunii înseşi de a furniza o cunoaştere absolută. Kant trasează limitele (cele ale experienței) dincolo de care rațiunea nu se poate aventura fără a delira şi a susține atât un lucru, cât şi contrariul acestuia (sufletul, lumea ca totalitate şi Dumnezeu nu pot genera decât antinomii*). Teoria critică a Şcolii de la Frankfurt* apare ca o critică a rațiunii în raportul său cu finalitățile tehnice. Se observă că, în acest fel, critica îşi păstrează o dimensiune polemică esențială: întotdeauna este vorba de denunțarea unor drepturi doar pretinse, a abuzurilor puterii. Critica este rațiunea în folosirea ei contestatară şi demistificatoare.

Termeni învecinați: apreciere; discernământ; evaluare; judecată. **Termeni corelați:** Iluminism; filosofie; rațiune; raționalitate.

CULTURĂ

«Plantele se formează prin cultură, oamenii prin educație», spune Rousseau* la începutul cărții intitulate *Emil*, prezentând astfel două sensuri ale cuvântului cultură. Într-un sens general, cultura, lat. *colere*, semnifică faptul de «a pune în valoare», un câmp, de exemplu, dar și un spirit. La Rousseau, totuși, această apropiere cuprinde o critică a civilizației*, un alt sens al cuvântului cultură: pentru el, procesul de civilizare nu se identifică cu progresul*. Antropologia contemporană a lui Claude Lévi-Strauss* se situează în descendența gândirii lui Rousseau, în măsura în care ruptura între natură și cultură face loc desfășurării multiplelor forme ale civilizației, culturile zise primitive nefiind, în ciuda a ceea ce sugerează acest cuvânt, în întârziere în raport cu civilizația occidentală, ci diferite. În acest mod indirect, cultura a ajuns să desemneze un ansamblu de norme colective, în timp ce rămâne valabil și un alt sens al cuvântului: cultura este astfel rafinamentul individual care deosebește un individ de semenii săi.

Cultură și istorie

Rousseau opune optimismului Iluminismului*, ideea că înaintarea către progres și îndepărtarea de natură* antrenează un rău propriu omului: natura și civilizația se opun, între aceste două stări existând o fisură ireversibilă. După instaurarea vieții în societate și integrarea în istorie*, inegalitatea naturală, cu mici consecințe atâta vreme cât oamenii trăiesc pur și simplu, este dublată de o inegalitate datorată apetitului pentru bogăție și putere (cf. Stare de natură). În filosofia hegeliană nu există o astfel de ruptură: cultura este un proces istoric în cursul căruia omul învață să cunoască și să domine realitatea. El nu poate fi satisfăcut de ceea ce este dat, imprimând lumii prin activitate marca sa: această mișcare reflectă progresul conștiinței. Cultura este deci împlinirea naturii umane și nu abandonul ei.

În aceste condiții, cultura individuală poate fi concepută ca o capacitate de a înțelege realitatea prezentului, în loc de a i te supune cu naivitate. Acest lucru presupune să fi asimilat moștenirea trecutului și să fi depășit sfera îngustă a intereselor particulare. Educația* nu este o deformare, ci o formare care-i permite individului să atingă perspectiva universalului.

Cultură și culturi

Prin opera lui Claude Lévi-Strauss, etnologia* contemporană aduce o critică ideii totalizante de cultură. Împărtășind punctul de vedere al lui lui Rousseau, ea consideră cultura nu atât ca proces, ci ca stare, ființa umană neputând să existe decât în cultură. Punctul de articulație între natură și cultură este prohibiția incestului, interdicție fundamentală pe care se edifică sistemele de rudenie: desemnând de o manieră simbolică legăturile posibile sau interzise, sistemele de rudenie întemeiază posibilitatea schimbului între grupurile umane. Ca și limbajul* sau miturile*, acestea constituie forme arbitrarii de exprimare a legii*. De asemenea, ar fi fals să credem că în domeniul culturii materiale ar exista nevoi absolute: şi satisfacerea nevoilor* este supusă arbitrariului cultural.

Diferitele culturi îşi rezolvă în felul lor toate problemele vieţii: nici una nu poate fi considerată *a priori* superioară; istoria universală nu este decât o iluzie etnocentrică şi expresia unui raport de forţă. Se poate reproşa totuşi acestei viziuni asupra lucrurilor relativismul la care ea conduce. Dacă toate culturile sunt valoroase, mai putem încă susţine anumite valori? Am putea oare admite că şi subgrupurile sociale au puterea de a crea o cultură? Putem gândi de asemenea că îmbogăţirea culturii universale care, de fapt, provine dintr-o comunicare* la scară mondială, este posibilă prin confruntarea unei pluralităţi de valori şi opţiuni.

Texte-cheie: J.J. Rousseau, *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii între oameni;* G.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului;* Cl. Lévi-Strauss, *Rasă şi istorie; Structurile elementare ale înrudirii.* **Termeni învecinaţi:** civilizaţie; educaţie. **Termeni opuşi:** barbarie; natură; sălbăticie. **Termeni corelaţi:** istorie; instituţie; lege; relativism; schimb; structură.

CUMPĂTARE

(s.f.). **Etim.:** lat. *temperatia*, «moderaţie», «cumpătare».

Cumpătarea este una din cele patru virtuţi cardinale*, caracterizată prin simţul măsurii şi stăpânirea de sine, mai ales în privinţa pasiunilor şi sentimentelor.

Termeni învecinaţi: măsură; prudenţă. **Termen opus:** exces. **Termeni corelaţi:** dreptate; înţelepciune; virtute.

CUNOAŞTERE (fr. *Connaissance*)

(s.f.). **Etimologie:** lat. *cognitio*, «actul de învăţare». **Sens comun şi filosofic:** activitate prin care omul ia act de datele experienţei şi încearcă să le înţeleagă sau să le explice.

Cunoaşterea în ea însăşi este o activitate teoretică şi dezinteresată, adică o activitate care satisface o dorinţă pură de a şti, fără a fi preocupat de utilitatea sa practică. De aceea se obişnuieşte distingerea ei de acţiune*. Totuşi de obicei se acceptă faptul că o cunoştinţă, chiar dacă este dezinteresată, permite o acţiune eficientă.

Originea şi fundamentul cunoaşterii

Problema originii cunoaşterii este soluţionată în mod diferit de către două teorii considerate în mod tradiţional ca fiind opuse:

1. Ineismul* susţinut îndeosebi de către Descartes*, potrivit căruia elementele prime ale cunoaşterii aparţin în mod natural spiritului nostru ca «seminţe ale adevărului», cunoaşterea lor fiind posibilă printr-o evidenţă* imediată.

2. Empirismul*, susţinut în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, în special de către Locke* şi Hume*. Din punct de vedere empirist, noi nu posedăm idei înăscute, spiritul fiind o «tabula rasa». Întreaga noastră cunoaştere provine din experienţă*, adică din datele senzoriale.

Kant* va critica empirismul şi va aduce un răspuns original în problema originii cunoaşterii (cf. textului p. 278). Întreaga noastră cunoaştere, va afirma el, începe cu experienţa. Însă aceasta nu înseamnă că întreaga cunoaştere provine din experienţă. Experienţa nu este decât «materia» cunoaşterii noastre. Pentru ca această materie să devină obiect al unei cunoştinţe, trebuie s-o organizăm, lucru care nu este posibil decât cu ajutorul structurilor *a priori* ale raţiunii umane, care fac posibilă cunoaşterea. Cunoaşterea este deci concepută ca o construcţie, elaborată de către inteligenţă pornind de la materia sensibilă.

Limitele cunoaşterii

În acelaşi timp se conturează însă problema limitelor cunoaşterii noastre. Căci, dacă cunoaşterea are nevoie de «materia» furnizată de către experienţă, se pune întrebarea: este posibil să cunoaştem obiectele situate dincolo de experienţă, aşa cum sunt obiectele metafizice*?

Pentru Platon*, a cunoaşte constă în a depăşi aparenţele* pentru a sesiza esenţele* absolute şi imuabile ale lucrurilor. Pentru Kant, dimpotrivă, noi nu cunoaştem lucrurile în ele însele (noumenele*), ci numai fenomenele. «Lucrul în sine» este imposibil de cunoscut. În acelaşi fel, obiectele metafizice (Dumnezeu, sufletul, libertatea) situate în afara oricărei experienţe posibile, scapă, potrivit lui Kant, puterii noastre de cunoaştere.

Dezvoltarea ştiinţelor naturii poate şi ea să conducă la ideea că trebuie să renunţăm la cunoaşterea absolută a cauzelor prime sau a scopurilor ultime ale lucrurilor, şi să ne limităm la cea a relaţiilor dintre fenomene, aşa cum sugerează pozitivismul*.

Termeni învecinaţi: a şti; certitudine; ştiinţă. **Termen opus:** ignoranţă. **Termeni coleraţi:** adevăr; experienţă; raţiune.

CUNOAŞTERE (fr. *Savoir*)

(s.f.). **Etim.** fr. *savoir*: lat. *sapere*, «a avea cunoştinţă», de unde «a avea pătrundere», apoi «a înţelege», «a cunoaşte». **Sens comun şi filosofic:** ansamblu de cunoştinţe precise şi solide într-un domeniu dat.

Cel mai adesea verbele a cunoaşte şi a şti sunt sinonime (şi semnifică «a fi instruit asupra naturii – sau în practică – a ceva»), nu acelaşi fiind cazul cu substantivele cunoaştere şi cunoştinţă. Mai vast decât cunoştinţă, care vizează în general obiect definite cu precizie, o cunoaştere poate fi constituită prin ansamblul organizat de informaţii disponibile într-un domeniu dat (cunoaştere ştiinţifică), sau prin stăpânirea conjugată a unui ansamblu de informaţii şi de acţiuni cărora le induce capacitatea (a-şti-să-faci; ex.: «nataţie»). Într-un text filosofic, cunoaşterea poate desemna de asemenea ansamblul cunoştinţelor, al discursurilor, al practicilor, al metodelor de investigare acumulate de către omenire în cursul dezvoltării sale. Cunoaşterea se opune ignoranţei, opiniilor* şi credinţelor*, însă nu se reduce în nici un caz numai la cunoştinţele raţionale: cunoştinţele sensibile, observaţia, experienţa contribuie într-o largă măsură la formarea cunoaşterii noastre. Majoritatea filosofilor s-au interogat asupra naturii şi condiţiilor de posibilitate ale diferitelor forme de cunoaştere.

Termeni învecinaţi: cunoştinţă; ştiinţă. **Termeni opuşi:** credinţă; ignoranţă. **Termeni corelaţi:** adevăr; cunoştinţă; demonstraţie; probă; raţiune.

d

DARWIN Charles (1809-1882)

REPERE BIOGRAFICE

Fiul cel mic al unui medic naturalist, Charles Darwin nu şi-a terminat studiile de medicină. În 1831 se îmbarcă pentru o expediţie ştiinţifică de cinci ani în jurul lumii. Observaţiile sale privind flora şi fauna vor fi decisive în elaborarea teoriei sale asupra evoluţiei.

Teoria centrală a lui Darwin este teoria evoluţiei speciilor (cf. Evoluţionism şi Transformism). Ea se bazează, pe de-o parte, pe observaţiile privind diferenţele dintre fauna şi flora coastei pacifice a Americii de Sud şi a celei din insulele arhipelagului Galapagos; iar pe de altă parte, pe practica selecţiei artificiale a crescătorilor de animale şi a horticultorilor: tot aşa cum aceasta constă în ameliorarea speciilor într-un sens util omului, acumulând şi reproducând variaţii individuale favorabile, în lumea vegetală şi animală există o selecţie naturală în cursul căreia variaţiile individuale, favorabile celei mai bune adaptări a organismului la mediu, au tendinţa de a se reproduce şi de a antrena dispariţia indivizilor mai puţin apţi, rezultatul fiind formarea de specii noi. «Lupta pentru existenţă», principiul pe care Darwin îl împrumută de la economistul Thomas Robert Malthus (1766-1834) pentru a-l aplica în biologie, este plasată astfel în centrul dinamicii evoluţiei. Contrar lui Lamarck, Darwin nu consideră că mediul este cauza evoluţiei. Spre exemplu, gâtul girafei nu s-a lungit pentru a ajunge mai uşor la coroana arborilor înalţi; ci, pentru că o astfel de variaţie a permis acest avantaj, indivizii care nu au beneficiat de ea au dispărut treptat. Lupta pentru existenţă a celui mai apt ne permite să explicăm aparenta perfecţiune a adaptării la mediu. Evităm astfel recursul la ipoteza teologică a unui plan divin. Evoluţionismul lui Darwin a desăvârşit opera de infirmare a «fixismului» susţinut în mod tradiţional de către biserică, teorie potrivit căreia toate speciile au fost create separat şi o dată pentru totdeauna.

Opere principale: *Originea speciilor* (1859).

DASEIN

(s.m.) **Etim.** de la cuvântul german *sein* – «a fi», şi *da* – «aici». **La Kant**: categorie a existenţei (a doua categorie a modalităţii), prin opoziţie cu posibilitatea şi necesitatea. **La Heidegger:** *Dasein*-ul (sau «a-fi-aici») reprezintă existenţa umană în sensul de prezenţă şi deschidere către lume. Dasein-ul, din momentul în care este, este «aici», adică este «prezenţă intenţională» – deschidere sau, mai mult, disponibilitate – către fiinţă, pe care o percepe, o înţelege, o respinge etc.

Termeni corelaţi: existenţă; fiinţare, fiinţă.

DATORIE / A FI ÎNDATORAT

(s.f.). **Etim.** fr. *devoir*: lat. *debere*, de la prefixul *de* şi de la *habere*, «a deţine ceva de la cineva, a-i fi îndatorat»; prin extensie: «a fi obligat». **Sens larg:** regulă de acţiune particulară, obligaţie definită şi adesea proprie unei funcţii. (ex.: «datoria funcţionarului de a fi rezervat») **Sens strict:** datoria este obligaţia morală considerată în ea însăşi; este vorba mai ales de imperativul categoric kantian.

Datorie şi constrângere

Noţiunea de datorie evocă ideea de constrângere şi, ca urmare, aproape în mod logic, s-ar putea crede, renunţarea la libertate*. O astfel de alunecare a sensului nu se bazează, totuşi, decât pe o serie de confuzii ce pot fi disipate relativ uşor. Datoria se distinge mai întâi, contrar a ceea ce sugerează utilizarea comună, de necesitatea* care ni se impune tuturor şi nu ne lasă nici o alternativă: astfel, trebuie să mâncăm pentru a trăi, fie că vrem, fie că nu. Obligaţia, dimpotrivă, implică voinţa* şi libertatea de a alege (ex.: «Trebuie să spun adevărul.», implică faptul că eu aş putea avea în vedere să nu o fac.) Datoria tinde deci să se confunde cu obligaţia; trebuie precizat încă faptul că nu orice obligaţie este o datorie: datoriile legate de o funcţie sau chiar de un angajament nu sunt încă datorii morale.

Căci adevărata datorie este, în acelaşi timp distinctă de orice mobil sensibil (a-mi face datoria nu-mi aduce nici un profit) şi independentă de orice context sau condiţie particulară. Ea se prezintă sub forma a ceea ce Kant* numeşte imperativ* categoric, pe care el îl opune imperativelor ipotetice, reguli de abilitate sau sfaturi de prudență (ex.: «Voi evita să mint... pe cât posibil.»). Imperativul categoric se poate sintetiza în următoarea formulă: «Acționează numai potrivit maximei care face ca tu să poți vrea în același timp ca ea să devină lege universală» (*Fundamentele metafizicii moravurilor*). Altfel spus, datoria nu este decât intenția și voința de a face bine, exigență pur dezinteresată, motivată numai de respectul față de lege și, mai precis, față de caracterul universal al acesteia.

Conflictele datoriei

Se pune întrebarea dacă reflecția kantiană asupra fundamentelor moralității, oricât de clarificatoare și de riguroasă ar fi ea, permite soluționarea tuturor dificultăților, a tuturor conflictelor și problemelor vieții noastre morale cotidiene? Ne putem îndoi de aceasta. Astăzi, de exemplu, ținând seamă de dezvoltările recente ale cercetării biomedicale, medicii și savanții sunt confruntați cu probleme ce pot fi doar cu dificultate soluționate *a priori*, aplicând mecanic principii incontestabile. O abordare utilitaristă* va prima uneori asupra unei poziții principiale: toate persoanele* trebuie considerate ca scopuri în sine; totuși, în caz de alegere forțată – grefă de organe, de exemplu – medicul va fi tentat să dea prioritate unui bolnav tânăr și viguros...

Este evident că nici conflictele datoriei și nici interpretările tendențioase sau perverse ale legii nu pot fi excluse odată pentru totdeauna. Dimpotrivă chiar: progresele științei și ale tehnicii ne pun în fiecare zi în față noi responsabilități și noi datorii mai mult incompatibile decât conciliabile. (Cf. Hans Jonas).

Termeni învecinați: constrângere; imperativ; necesitate; obligație. **Termeni corelați:** bioetică; conștiință; înțelepciune; morală; religie; virtute.

DEDUCȚIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *ducere* – «a conduce». **Logică și Epistemologie:** operație intelectuală cu ajutorul căreia obținem în mod necesar o propoziție pornind de la propozițiile antecedente, în virtutea regulilor logicii, sau a «regulilor de inferență».

Descartes* face distincție între deducție – care presupune medierea unui raționament – și intuiție, prin intermediul căreia înțelegem în mod nemijlocit adevărurile evidente.

Problema filosofică pe care o pune deducția este de a ști dacă, așa cum credea Descartes, aceasta reprezintă o modalitate de obținere a adevărurilor (în acest caz ar trebui ca propozițiile prime sau axiomele* care nu sunt deduse să fie evidențe cunoscute nemijlocit); sau dacă ea nu este decât o modalitate formală de a ne asigura asupra validității* unui raționament: în acest caz nu ne vom pronunța asupra adevărului* propozițiilor inițiale, considerându-le simple ipoteze*, ci numai asupra coerenței consecințelor care pot fi deduse din ele. Din această perspectivă, ar fi mai corect să vorbim de raționament «ipotetico-deductiv» (cf. Ipoteză).

În mod obişnuit, facem deosebirea între deducție şi inducție. Diferența esențială dintre cele două operații este că cea dintâi, contrar celei de-a doua, ne permite să concludem în mod riguros, adică cu necesitate.

Termen învecinat: inferență. **Termeni opuşi:** inducție; intuiție.

DEDUCȚIE TRANSCENDENTALĂ

Kant* utilizează expresia «deducție transcendentală» (termenul *deducție* fiind împrumutat din vocabularul juridic) pentru a arăta cum este posibil să explicăm faptul că, conceptele pure, adică *a priori*, ale intelectului au totuşi o valoare obiectivă şi îndeplinesc rolul de principii în cunoaşterea ştiințifică a naturii.

Kant distinge între deducția transcendentală şi o simplă deducție empirică, întemeiată nu *a priori*, ci pe experiență.

Termeni corelați: demonstrație, inducție, silogism.

DEFINIȚIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *definire,* «a mărgini», «a fixa limite», «a defini», de la *fines*, «limite». **Sens curent:** propoziție care enunță calitățile proprii unei ființe sau unui lucru, deci semnificația cuvântului care desemnează ființa sau lucrul. **Logică şi Filosofie:** propoziție care enunță esența unei ființe sau a unui lucru. (Aristotel, *Topicele*, I, 5, 101a).

Definiția nu reprezintă o simplă descriere: enunțând caractere specifice, definiția se referă la esență*, cu alte cuvinte la ceea ce este propriu ființei sau lucrului. Ea trebuie să cuprindă nu tot ce este un anumit lucru, ci tot ceea ce el nu ar putea să nu fie, tot ceea ce-i este strict necesar (ex.: «Omul este un mamifer biped, dotat cu inteligență şi limbaj articulat»). Putem găsi excelente exemplificări ale exigențelor pe care trebuie să le satisfacă efortul de a defini în opera lui Platon, mai ales în *Gorgias* (448d sqq), referitor la retorică, sau în *Menon* (71e sqq), referitor la virtute.

Majoritatea definițiilor se referă la termeni care desemnează lucruri, ființe etc., care există înainte de a fi definite. Dar acest fapt nu este valabil întotdeauna. Dumnezeu, spre exemplu, poate fi definit în afara tuturor certitudinilor referitoare la existența sa. În anumite discipline, definițiile îşi creează obiectele. Cele treizeci şi cinci de definiții conținute în prima carte din lucrarea lui Euclid *Elemente* (punct, linie, suprafață, figură etc.), stabilesc caracteristicile primelor obiecte ale geometriei, dar acestea nu există decât din momentul în care ele sunt astfel definite.

Termeni învecinați: delimitare, descriere, specificare. **Termeni corelați:** categorie, semnificație; specie.

DEISM

(s.m.). **Etim.:** lat. *deus*, «zeu». **Metafizică şi teologie:** afirmare, independentă de orice revelaţie religioasă, a existenţei unei fiinţe supreme, natura şi proprietăţile acesteia rămânând necunoscute.

Deoarece deismul tinde să ignore şi chiar să conteste dogmele revelate ale religiei, el a devenit, începând din secolul al XVII-lea, alături de ateism*, o ţintă privilegiată a creştinismului. Începând cu Kant*, se face distincţie în mod obişnuit între deism şi teism*. Acesta din urmă vrea să determine prin raţiune natura lui Dumnezeu*, în timp ce deismul se mulţumeşte să afirme existenţa sa, fără a pretinde că o înţelege. Se spune, spre exemplu, în acest sens, că Rousseau* este teist, în timp ce Voltaire* este deist.

Termen învecinat: teism. **Termeni opuşi:** ateism; religie revelată. **Termeni corelaţi:** Dumnezeu; religie; teologie.

DELEUZE Gilles
1925-1995

REPERE BIOGRAFICE

Filosof francez. Din 1953 până în 1968 publică o suită de monografii ale unor filosofi (Hume, Nietzsche, Kant, Bergson şi Spinoza) şi ale unor scriitori (Proust şi Sacher-Masoch). În 1969, el publică teza despre Nietzsche, *Diferenţă şi repetiţie* şi lucrarea *Logica sensului*, în care îşi afirmă opţiunile filosofice. În 1972, împreună cu psihanalistul Felix Guattari, publică *Anti-Oedip*, urmată, în 1980, de *O mie de podişuri*. După această dată, el continuă, atât singur cât şi împreună cu Felix Guattari, o muncă de «producere de concepte», în directă legătură cu cele mai novatoare forme ale literaturii, cinematografului şi picturii.

Regăsim în lucrările lui Gilles Deleuze preocuparea constantă pentru o metafizică* a actului, în opoziţie cu o metafizică a fiinţei. Refuzând discursul totalizant şi, din punctul său de vedere, reductiv al filosofiei clasice – mai ales al filosofiei idealiste (Hegel*), care încearcă să gândească unitatea multiplului reducând alteritatea la identitate – Gilles Deleuze, dimpotrivă, acordă atenţie diferenţei, evenimentului, «singurul concept filosofic capabil de a destitui verbul *a fi* şi atributul» (*Despre filosofie* în *Pourparlers)*. Această atenţie acordată devenirii şi diferenţei poate servi ca fir conductor în lectura operei sale. Astfel, dacă în prima sa lucrare despre filosofi Deleuze este istoric al filosofiei, el nu o face în calitate de paznic fidel şi scrupulos al unei tradiţii, ci mai degabă pentru a produce noi concepte. Există aici o formă de trădare fecundă, în sensul în care se poate spune despre un pictor că îşi trădează modelele. Astfel, în

Anti-Oedip, psihanaliza este criticată deoarece ea invită la repetiție. Desigur, Freud* descoperă forța dorinței*, dar el o reduce îndată la complexul oedipian*, soclu invariant al nevrozei. Dimpotrivă, potrivit lui Deleuze, dorința este o forță de invenție și diferență, o depășire a normelor. Delirul schizofrenului depășește din toate punctele de vedere istoria repetitivă a complexului oedipian. De asemenea, în lucrarea sa despre cinema (*Cinema 1 et 2*), Deleuze opune imaginea-mișcare a cinematografului dinainte de război, care caută o totalizare a sensului pornind de la înlănțuiri raționale (Eisenstein), imaginii-timp din cinematografia franceză de după război (Resnais, Bresson etc.), în care timpul pur este revelat în efectivitatea sa, ca devenire, respectiv ca putere a falsității, care face adevărul indecidabil. Căci devenirea pune sub semnul întrebării orice model formal al adevărului. Adevărul* nu preexistă producerii sale, ci se constituie pornind de la falsificări, rectificări. Filosoful, deci, nu este cel care caută adevărul într-un cer al Ideilor eterne, ci acela care produce concepte*, îmbrățișând mișcarea, urmând-o, altfel spus, fiind actual și «intempestiv» (*Ce este filosofia?*).

Opere principale: *Empirism și subiectivitate* (1953), *Diferență și repetiție* (1969), *Logica sensului* (1969), *Anti-Oedip* (1972), *Mille Plateaux* (1980), *Ce este filosofia?* (1991).

DEMOCRAȚIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *demos*, «popor» și *cratein*, «guvernare». **Filosofie politică:** tip de organizare politică în care poporul, adică ansamblul cetățenilor, considerați independent de origine, bogăție sau competență, este cel care deține sau controlează puterea politică.

Democrația este, în primul rând, o formă de guvernământ. Se poate face distincție între democrația directă (cum a fost cea din Atena în secolul al V-lea î.Cr.) și democrația reprezentativă, în care poporul guvernează prin intermediul unor reprezentanți, aleși sau desemnați (cazul democrațiilor parlamentare moderne).

Cuvântul democrație trimite, de asemenea, la o teorie a suveranității*, potrivit căreia autoritatea politică își are temeiul în puterea liberă pe care o are fiecare om de a se guverna el însuși. Astfel, potrivit lui Rousseau*, societatea politică ia naștere dintr-un contract* social, potrivit căruia singurul conducător legitim posibil este poporul, adică ansamblul de cetățeni care votează legile (expresie a voinței generale) și acceptă să li se supună.

Democrația presupune legea majorității, libertatea* indivizilor (respectarea drepturilor omului) și egalitatea* cetățenilor, pe care liberalismul* a limitat-o la egalitatea drepturilor, iar gândirea socialistă a vrut să o extindă la egalitatea condițiilor sociale. Astfel, se pot distinge, o democrație politică, ce respectă libertățile civice și politice (libertatea de exprimare, de presă...) și o democrație economică și socială, care garantează drepturile sociale (dreptul la muncă, la locuință etc.).

Termeni învecinați: stat de drept; republică. **Termeni opuși:** autocrație; oligarhie. **Termeni corelați:** despotism; egalitate; libertate; stat; suveranitate; tiranie; voință generală.

DEMOCRIT
(către 460 – 380 î.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Contemporan cu Socrate, Democrit, urmându-l pe Leucip, este adevăratul fondator al atomismului și îi precede prin aceasta pe Epicur și Lucrețiu.

Un răspuns lui Parmenide

Potrivit lui Parmenide*, numai ființa este, neființa nu este. Democrit subliniază dificultatea esențială a unei astfel de poziții: dacă nu există vid, adică o anumită formă de existență a neființei, cum ar mai fi posibilă mișcarea materiei? Întâlnind se pare gândirea lui Leucip (contemporan cu Parmenide), teza sa este aceea a unei compoziții a materiei, formată din atomi* (elemente indivizibile, așa cum indică etimologia, și nepieritoare) și din vid. De aici reiese că toate calitățile sensibile sunt aparențe și că realitatea este atomul, care nu are calități sensibile, ci numai proprietăți geometrice, ca mărimea și forma.

Un materialism preștiințific

Metoda lui Democrit prefigurează gândirea științifică: admițând compoziția atomică a materiei, concepția sa face posibilă (teoretic) mișcarea combinată a ființei și a neființei. Lumea materială, determinată doar de principiul cauzalității, este de aici înainte conceptibilă prin sine însăși, fără nici o referință la Dumnezeu sau la supranatural. Din acest punct de vedere, Democrit îi anunță nu numai pe Epicur* și pe Lucrețiu*, dar și pe Descartes*.

O morală temperată

Materialismul teoretic al lui Democrit nu exclude o anumită formă de idealism moral. Prin urmare, a face «ceea ce trebuie» ne face să încercăm o satisfacție pe care nici un principiu material nu ți-o poate garanta: «Fericirea, scrie el, nu constă în posesia de turme și aur. Sufletul este sediul bucuriei». (fragmentul 171)
Ancorată în sensibilitate, fără a se pierde însă în ea, înțelepciunea lui Democrit ar putea rezuma ea singură toată arta de a trăi a anticilor.

Opera principală: *Doctrine și reflecții morale.*

EMONSTRAȚIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *demonstratio*, «acțiune de a arăta». **Sens curent:** operație ce permite stabilirea unei propoziții, a unei teze, bazându-ne pe probe şi/sau pe o argumentație corespunzătoare. **Logică şi matematică:** (şi, prin extensie, **filosofia cunoaşterii**): raționament cu ajutorul căruia adevărul concluziei este stabilit după rațiuni necesare, pornind de la premise.

acă demonstrația apare ca un criteriu atisfăcător al certitudinii*, trebuie tuşi să recunoaştem, o dată cu ascal*, că nu se poate demonstra tul şi că este necesar să admitem devăruri prime nedemonstrabile. cestea pot fi considerate fie simple oteze* admise (cf Ipotetico-eductiv, în Deducție), fie evidențe* nediate.

Termeni învecinați: argumentare; deducție. **Termen opus:** intuiție. **Termeni corelați:** adevăr; rațiune; raționament.

ERRIDA Jacques
ăscut în 1930)

REPERE BIOGRAFICE

Filosof francez născut la El-Biar, în apropiere de Alger. Vechi elev al *École normale supérieure* din Paris, apoi director de studii al *École des hautes études en sciences sociales*, el participă în 1983 la crearea *Collège international de philosophie*, al cărui prim director este. El predă, în acelaşi timp în Statele Unite, unde operele sale se bucură de o mare notorietate.

În 1967, Jacques Derrida publică trei lucrări: *Scriitură şi diferență; Despre gramatologie; Vocea şi fenomenul*, al căror stil foarte particular derutează şi reține atenția. Plecând de la comentariul fenomenologiei* semnului, al lui Husserl*, din *Investigații logice,* Jacques Derrida evidențiază felul în care această teorie traduce şi disimulează în acelaşi timp, un sistem ierarhic, caracteristic ansamblului culturii occidentale. Ieşirea din această «închidere metafizică», adică dintr-o vicleană ordonare a lumii, care justifică în mod ilicit anumite aspecte ale ordinii stabilite (autoritatea absolută a Tatălui, a Statului, a Adevărului, a Frumosului etc.) va constitui, de acum înainte, proiectul filosofului. «Gramatologia», sau ştiința scrierii, constituie firul conducător al unei critici radicale, minuțioase şi subtile a acestei «metafizici*».

Spre deosebire de întreaga tradiție occidentală pe care va încerca să o supună unui proces de «deconstrucție», Jacques Derrida afirmă că scriitura nu este un «paleativ», un expedient, şi nici chiar un supliment sau un accident în raport cu cuvântul viu. Dimpotrivă chiar, cuplul vorbire/scriitură se înrădăcinează într-un fenomen originar şi enigmatic, «diferenţa» sau «urma» concepută ca o producţie, un joc care nu este perceptibil decât prin diferenţele cărora le dă naştere. Altfel spus, există în limbaj o «alteritate*» constitutivă – o absenţă, o întârziere, o stranietate – care face imposibilă orice apropriere a gândirii prin ea însăşi: «Nu numai că nu există un regat al diferenţei, scrie el, dar aceasta instigă la subminarea oricărui regat» (*Limitele filosofiei*). Deconstrucţia filosofică apare deci ca o căutare imposibilă de date vizând sensul*, indefinit transmutate din text în text, fără speranţa unui deznodământ.

Opere principale: *Scriitură şi diferenţă* (1967); *Despre gramatologie* (1967); *Vocea şi fenomenul* (1967); *Limitele filosofiei* (1972); *Glasul clopotelor* (1974); *Cui îi e frică de filosofie?* (1977); *Despre adevăr în pictură* (1978); *Spectrele lui Marx* (1993).

DESCARTES RENÉ (1596-1650)

REPERE BIOGRAFICE

Descartes s-a născut la La Haye, în Touraine, într-o familie de mici nobili. La vârsta de zece ani el intră la celebrul colegiu iezuit din La Flèche. După o licenţă în drept, în 1618, el începe o viaţă militară şi aventuroasă care va dura doi ani. Continuând apoi să călătorească în Italia şi să-i frecventeze pe cei ce conduceau lumea pe atunci, el intră în contact mai ales cu cercurile ştiinţifice şi filosofice. Temându-se de autorităţi – şi mai ales, în contextul «afacerii Galilei», de puterea Bisericii –, Descartes se hotărăşte în 1628 să se stabilească în Olanda, unde se consacră muncii sale ştiinţifice (geometrie analitică, optică), înainte de a căuta să stabilească bazele metafizice ale ştiinţei. Invitat în 1649 la curtea Suediei de către regina Christina, el moare la Stockholm un an mai târziu.

Matematica universală şi unitatea cunoaşterii

Dintre cunoştinţele acumulate la La Flèche, Descartes nu reţine decât matematica*, pentru limpezimea ideilor şi certitudinea argumentelor sale. El are ideea unificării cunoaşterii după principiul unei ordini matematice universale: toate obiectele ce pot fi cunoscute trebuie să «urmeze unele din altele» în acelaşi mod în care se succed teoremele* matematice. Această «matematică universală» face posibilă unitatea cunoaşterii, care se bazează nu pe unitatea naturii, ci pe unitatea spiritului* care se aplică în aceeaşi manieră la obiectele sale, oricât de diverse ar fi acestea.

Metoda: intuiţie şi deducţie

Lucrul cel mai important este deci metoda, care permite ca ansamblul de cunoştinţe să se supună unei ordini unice a raţiunii. În *Discurs despre metodă*, care serveşte drept prefaţă pentru cele trei tratate ştiinţifice, Descartes enunţă patru reguli sau precepte.

Principiul acestei metode* este evidenţa*; ea constă în a nu admite ca adevărat* decât acel ceva a cărui certitudine* se impune unui spirit atent într-un mod care să elimine posibilitatea îndoielii. Celelalte trei reguli privesc aplicarea metodei. Mai întâi analiza*, inspirată din procedeul matematic de punere în ecuaţie a mărimilor necunoscute, care ne permite «să împărţim fiecare dificultate analizată în câte fragmente ar fi posibil şi necesar pentru a fi mai bine rezolvată». Urmează sinteza*, care constă în a progresa de la simplu, adică de la cel mai uşor de cunoscut, la compus sau complex, după exemplul ordinii deductive din geometrie, aşa cum o găsim în lucrarea *Elemente*, a lui Euclid. În sfârşit, recapitularea, prin care se urmăreşte parcurgerea întregului şir de raţionamente, cu scopul de a permite spiritului să şi le reprezinte unitar. Evidenţa rămâne modelul oricărui adevăr: fie el este evident şi poate fi sesizat prin intuiţie, fie poate fi dedus pornind de la evidenţe, conform celei de-a treia reguli a metodei.

Este suficient să urmăm aceste precepte pentru a nu ne înşela niciodată. Dar posibilitatea însăşi a erorii este expresia liberului nostru arbitru: dacă ne înşelăm, aceasta se întâmplă pentru că voinţa* noastră, adică puterea noastră de judecată este infinită, şi depăşeşte limitele a ceea ce poate concepe clar şi distinct intelectul* nostru, care este finit.

Îndoiala

Cea mai bună posibilitate de a pune în evidenţă indubitabilul este de a supune pretinsele adevăruri unei probe de îndoială* sistematică. Dar îndoiala carteziană diferă de îndoiala spontană care lasă spiritul pradă incertitudinii; ea diferă, de asemenea de îndoiala scepticilor*, care face din suspendarea judecăţii o regulă definitivă a înţelepciunii. În cazul lui Descartes, îndoiala este provizorie şi metodică: un mijloc de a accede la adevăr. Ea are deci o funcţie critică, cu alte cuvinte, în sens etimologic, o funcţie discriminatorie: trebuie să ne permită să separăm certitudinea de opinie*. Descartes susţine aşadar, într-o manieră foarte ambiţioasă, pe de-o parte că refuză toată moştenirea trecutului, orice adevăr prestabilit, şi pe de altă parte că asigură baze definitive, de nezdruncinat, ştiinţei viitoare.

Cogito

Prima certitudine pe care îndoiala o va pune în lumină este aceea a gândirii: *cogito*, «gândesc». Această certitudine este alcătuită din trei momente: **1.** «Eu sunt, exist»: îndoiala nu poate ataca această evidenţă, căci ea o presupune: «Dacă mă îndoiesc, o fac pentru că exist». **2.** Îndoiala fiind o modalitate de gândire, eu nu sunt sigur de existenţa mea decât în măsura în care gândesc («Cuget, deci exist»). **3.** Eu sunt deci un suflet*, pe care Descartes nu îl defineşte ca pe un principiu de viaţă obscur, ci ca pe un «lucru» sau o «substanţă*» care gândeşte (*res cogitans*). Prezenţa imediată la sine a subiectului gândirii, sau conştiinţa devine astfel baza oricărui adevăr posibil.

Ineism şi dualism

Din cogito decurg două consecinţe. În primul rând, dacă cunoaşterea nu-şi are originea în afara spiritului, aceasta înseamnă că ideile adevărate, clare şi distincte, sunt înnăscute. În al doilea rând, întrucât în actul îndoielii mă descopăr ca gândire pură, trebuie să separ sufletul de corp, spiritul de materie. Sufletul şi corpul sunt două substanţe ale căror esenţe* diferă în mod absolut. Una dintre ele, gândirea*, este imaterială. Cealaltă este pură întindere* geometrică şi se reduce la mecanicismul universal. În faţa subiectului care gândeşte se desfăşoară deci o lume total materială şi mecanică, lipsită de suflet, adică de forţele oculte şi intenţiile ascunse, pe care Renaşterea le atribuia naturii. Este o lume-maşină, supusă investigaţiilor matematice şi proiectelor tehnicianului de a deveni «stăpân şi posesor al naturii».

Dumnezeu

Pornind de la ideea de perfecţiune care se află în noi, Descartes vrea să demonstreze existenţa lui Dumnezeu*: aceasta este o idee înnăscută a intelectului nostru, idee clară şi distinctă, pe care însă acesta nu putea să o conceapă prin propriile forţe, deoarece el însuşi este imperfect. Cauza ideii de perfecţiune din spiritul nostru este deci o fiinţă perfectă. Dumnezeu este cea de-a doua certitudine, derivată din aceea a individului care gândeşte.

Dar şi lumea ne-ar putea conduce la Dumnezeu, iar Descartes a încercat totdeauna să concilieze interesele ştiinţei cu cele ale religiei: natura-maşină nu implică oare un «inginer» divin? Tocmai pentru că lumea este un pur mecanism, ea nu ar putea exista prin ea însăşi, fiind suspendată în mod constant în creaţia divină (teoria «creaţiei continue»).

Morala şi pasiunile

Dacă metafizica*, reflectând asupra sufletului, a lumii şi a lui Dumnezeu, constituie rădăcinile arborelui cunoaşterii, fizica* este trunchiul, iar mecanica*, medicina şi morala* sunt ramurile sale. Va trebui deci să deducem o morală a ansamblului cunoaşterii deja constituite. Dar este nevoie de timp pentru a descoperi certitudinile metafizice şi fizice pornind de la care ar putea fi dedusă o morală care să devină ea însăşi o ştiinţă a comportamentelor umane, care să permită stăpânirea propriei noastre naturi. În aşteptarea acelui moment, trebuie totuşi să acţionăm şi să ne supunem unor reguli de comportament. De aici şi ideea unei morale «provizorii», bazate nu pe principii certe, ci doar verosimile şi acceptate pentru scopuri eminamente pragmatice: acestea sunt regulile de prudenţă, al căror scop este de a-i procura lui Descartes liniştea necesară pentru edificarea filosofiei sale.

Obiectul moralei definitive este cunoaşterea pasiunilor* sau afecţiunilor sufletului, în scopul obţinerii fericirii*. Pasiunea rezultă din mişcările involuntare ale mecanicii corporale şi este suportată de către suflet, în timp ce în cazul mişcărilor voluntare, sufletul este cel care acționează și comandă corpului. Din acest motiv, reprezentările generate de către pasiuni sunt în mod natural confuze și se constituie în obstacole în căutarea adevărului. Nu trebuie să acționăm în scopul de a împiedica pasiunile prin exercitarea liberei noastre voințe* sau de a le «vindeca», ci în scopul de a le utiliza în interesul nostru și de a le modera prin rațiune: modificându-ne gândurile, ne putem modifica corpul și tempera pasiunile.

Principalele opere: *Reguli pentru îndrumarea spiritului* (1628); *Discurs despre metodă* (1637); *Meditații metafizice* (1641); *Principii de filosofie* (1644); *Tratat despre pasiunile sufletului* (1649).

ÎNDOIALA CARTEZIANĂ

Asimilarea cunoștințelor adevărate nu coincide cu ordinea în care învățăm: copii fiind, noi asimilăm orice credințe, prejudecăți, greșeli care ne sunt impuse, fără a le supune probei rațiunii noastre (ea însăși încă prea puțin formată). Devenind adulți, ne regăsim prizonieri ai «adevărurilor» învățate și incapabili de a determina cât valorează ele cu adevărat. Referitor la această stare de fapt, actul filosofic se prezintă ca o dorință de ruptură: o decizie de a repune în discuție o dată pentru totdeauna ansamblul a ceea ce consideram până acum ca fiind adevărat.

«Încă de mai multă vreme am băgat de seamă câte lucruri greșite primisem dintru început drept adevărate și cât de îndoielnice sunt cele ce am clădit mai târziu peste acestea, prin urmare că toate trebuie, o dată în viață, de-a binelea dărâmate, spre a începe munca din nou, de la temelii, în cazul că năzuiesc a statornici cândva în științe un lucru sigur și care să rămână. Dar isprava părea grea și așteptam să ating o vârstă atât de matură încât nici o alta să nu fie mai potrivită decât ea pentru pătrunderea științelor. De aceea am zăbovit atâta vreme încât, de aici înainte, aș păcătui dacă mi-aș măcina, stând pe gânduri, bucata de timp ce-mi mai rămâne pentru făptuit. La timp, așadar, mi-am descătușat azi mintea de toate grijile, mi-am prilejuit un răgaz sigur, mă retrag singur, voi fi în sfârșit de-a binelea liber pentru a începe în chip serios acea obștească răsturnare a părerilor mele.

În vederea acestui lucru, însă, nu va fi nevoie să arăt că toate sunt false, ceea ce poate nu aș fi în stare niciodată să izbutesc; ci fiindcă de pe acum judecata mă încredințează că nu trebuie să ne oprim cu mai mică grijă încuviințarea de la cele care nu sunt cu desăvârșire sigure și neîndoioase decât de la cele pe față greșite, va fi de-ajuns, spre a le înlătura pe toate, dacă voi găsi un anumit prilej de îndoială cu privire la fiecare. Și astfel, nu vor trebui străbătute chiar toate, luate în parte, ceea ce ar însemna o nesfârșită osteneală; ci fiindcă, surpându-se temeliile, se va prăbuşi totdeodată aceea ce se află clădit pe ele, voi începe de îndată cu înseşi principiile pe care se rezema tot ce mi-a fost altădată obiect de încredere.»

R. Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă* (1641), «Întâia meditaţie», trad. Constantin Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 247.

Idealul unei ştiinţe perfecte

Proiectul de a ne debarasa de toate prejudecăţile noastre cere o anumită maturitate intelectuală şi tărie de caracter. Însă trebuie să fim atenţi: această muncă destructivă este susţinută de o voinţă de adevăr: nu distrugem decât pentru a putea să reconstruim pe baze solide. Descartes este foarte îndepărtat de scepticism: critica adevărurilor existente este făcută aici în numele unui adevăr mai înalt, iar îndoiala nu este decât un instrument folosit pentru a atinge «o certitudine perfectă».

Îndoiala carteziană

Această punere sub semnul întrebării a cunoştinţelor noastre trebuie să fie metodică (trebuie să porcedăm în ordine şi cu rigoare) şi universală (ea nu trebuie să scape nimic). Pentru a face aceasta – şi pentru că examinarea, una după alta, a tuturor cunoştinţelor noastre ar fi infinită –, Descartes propune un plan de atac:

– o îndoială hiperbolică: nu vom stabili grade între lucrurile cu certitudine false şi cele doar îndoielnice, ci cea mai mică bănuială de incertitudine va fi suficientă pentru a respinge ceea ce se prezintă spiritului nostru; inamicul este masacrat fără deosebire;

– o îndoială radicală: mai degrabă decât lucrurile, vor fi examinate principiile lucrurilor; cunoaşterea este astfel atacată la baza sa.

Îndrăznind o astfel de întreprindere, spiritul îşi afirmă libertatea.

COGITO-UL

Descartes este în căutarea unui adevăr cert, a unui adevăr care să nu poată fi pus în nici un caz sub semnul îndoielii. În cursul acestei căutări, chiar în momentul în care crede că a pierdut definitiv posibilitatea unei astfel de certitudini (găsind motive pentru a nu fi sigur nici de existenţa lucrurilor, nici de necesitatea demonstraţiilor ştiinţifice), el enunţă o propoziţie care rezistă în sfârşit în mod absolut la proba îndoielii: «Gândesc, deci exist».

«Mi-am dat seama că atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gândeam, să fiu ceva; şi observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de stabil şi de sigur încât şi cele mai extravagante presupoziţii ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam.

Examinând apoi cu atenție ce eram eu și văzând că puteam să presupun că nu am corp și că nu există nici o lume și nici un loc în care să mă aflu, dar nu puteam totuși să-mi închipui că nu exist, ci dimpotrivă, tocmai pentru că gândeam că mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri, reieșea în mod evident și cert, că exist. În timp ce dacă aș fi încetat să gândesc, chiar dacă tot ce îmi imaginasem ar fi fost adevărat, nu aveam nici un motiv să cred că aș exista; de aici am dedus că sunt o substanță a cărei esență sau natură nu este alta decât gândirea și care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nu depinde de nici un lucru material. Astfel încât acest eu, adică sufletul prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime distinct de corp și chiar mai ușor de cunoscut decât el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul, sufletul n-ar înceta să fie ceea ce este.

R. Descartes, *Discurs despre metodă* (1637), partea a IV-a,
Ed. Academiei Române, București, 1990, p. 130.

Adevărul lui cogito

«Gândesc, deci exist» se prezintă ca un adevăr indubitabil: faptul însuși de a se îndoi, în loc să slăbească, întărește adevărul propoziției. Căci, pentru ca îndoiala să fie posibilă, este nevoie mai întâi de cineva care să se îndoiască: îndoiala presupune gândirea, care presupune la rândul ei un subiect existent care să-i fie suport. «Eu gândesc» este deci un adevăr prim. Dar, acest adevăr nu se raportează la obiect, ci la subiectul gândirii. Pe de altă parte, acest adevăr poate fi ridicat la rangul de «principiu» în două sensuri: pentru că el nu se bazează pe un adevăr anterior (este adevărat prin el însuși), și pentru că ne va permite să recunoaștem alte adevăruri (el furnizează criterii pentru acestea).

Natura lui cogito

Cogito nu reprezintă pentru Descartes numai găsirea unei propoziții certe care să ne facă să înțelegem ce poate fi un adevăr: el determină de asemenea natura celui care enunță acest adevăr. Nu trebuie să spunem numai că există o gândire («Gândesc, deci exist») care este constituită de către un subiect gânditor, ci că gândirea este ceea ce constituie ființa însăși a subiectului: cogito îmi dezvăluie faptul că eu sunt o natură pur spirituală (un «suflet»), iar corpul meu ca atare nu intră în compunerea a ceea ce sunt în mod esențial.

ANIMALELE-MAȘINI

Se obișnuiește să se opună mașina și viul: pe de-o parte piese mecanice, iar pe de alta minunata spontaneitate a ființelor organice. Descartes va respinge o astfel de opoziție. Potrivit lui, animalele, ca și plantele, pot fi explicate *pornind de la legile generale ale mecanicii: în ambele cazuri nu vom întâlni decât compoziții de figuri și de mișcare. Diferența nu constă decât în complexitate: animalele sunt «mașini» infinit mai sofisticate decât cele pe care industria dezvoltată de către om le va putea realiza vreodată. Însă dacă Descartes refuză să opună mașina și viul, el o face pentru a introduce un dualism și mai puternic: opoziția dintre un comportament mecanic și o conduită rațională.*

«Am accentuat asupra faptului că, dacă ar exista asemenea mașini, cu organele și aspectul exterior al unei maimuțe sau al oricărui animal lipsit de rațiune, nu am avea posibilitatea să recunoaștem deosebirea dintre ele și aceste animale. În timp ce, dacă ar exista mașini care să semene cu corpurile noastre și să imite acțiunile noastre atât cât ar fi moralmente posibil, am avea totdeauna două mijloace foarte sigure de a recunoaște că în ciuda aparențelor ele nu sunt câtuși de puțin oameni: primul este acela că ele nu ar putea niciodată să facă uz de cuvinte, nici de alte semne, așa cum facem noi când comunicăm altora gândurile noastre; căci se poate ușor concepe o mașină astfel construită încât să pronunțe cuvinte, unele chiar în legătură cu acțiuni corporale care vor produce schimbări în organele sale, de exemplu dacă am atinge-o într-un anumit punct ea să întrebe ce am vrut să-i spunem, dacă am atinge-o într-un alt punct să strige că o doare și alte lucruri asemănătoare; dar aceasta nu va putea să combine astfel cuvintele pentru a răspunde cu sens la tot ce se vorbește în prezența sa, așa cum pot s-o facă până și oamenii cei mai stupizi; al doilea mijloc este că, deși fac multe lucruri la fel de bine sau poate chiar mai bine decât noi, greșesc inevitabil în altele, ceea ce dovedește că ele nu acționează prin cunoaștere, ci numai datorită organelor lor; căci în timp ce rațiunea este un instrument universal, care poate sluji în toate împrejurările, aceste organe au nevoie de o așezare deosebită pentru fiecare acțiune în parte; de aici rezultă că este moralmente imposibil să existe suficiente organe într-o mașină pentru a o face să acționeze în toate situațiile vieții așa cum ne permite nouă rațiunea să acționăm.

R. Descartes, *Discurs despre metodă* (1637), partea a V-a,
Ed. Academiei Române, București, 1990, p. 143.

Vorbirea și gândirea

O mașină foarte perfecționată va putea să ne creeze iluzia perfectă a unui organism viu, însă un animal nu va putea niciodată să treacă drept un om: lui îi va lipsi întotdeauna limbajul. Nu vom confunda deci simpla repetare automată a sunetelor (cum poate produce un papagal bine dresat care reacționează la stimuli) cu un dialog liber, în cadrul căruia fiecare conștiință rațională își exprimă gândurile, și răspunde întotdeauna noilor propuneri. Vorbirea umană scapă legilor mecanicii: ea trimite către o dimensiune pur spirituală.

Inteligență și instinct

Deosebita abilitate a anumitor animale ar putea da seamă de o inteligență animală. Însă și în acest caz trebuie să vedem un simplu efect mecanic: proba acestei afirmații este aceea că instinctul este tot atât de infailibil pe cât de limitat. Animalele fac bine lucrurile, însă ele nu au cunoștință de acțiunea lor. Dimpotrivă, facultatea de adaptare a omului, răspunzând diversității infinite a situațiilor, probează folosirea unei rațiuni care nu este limitată prin condiționări biologice.

ESPOT

(s.m.). **Etim.:** gr. *despotes*, «stăpân», «tată de familie», «proprietar de sclavi». **Sens curent:** persoană care guvernează într-o manieră absolută și arbitrară.

Termeni învecinați: dictator; tiran. **Termen corelat:** despotism.

ESPOTISM

(s.m.). **Etim.:** gr. *despotes*, «proprietar de sclavi». **Filosofie politică:** situație în care voința unui individ este lege și unde, prin urmare, domină arbitrarul (absența libertății și a securității indivizilor).

espotismul nu este nici guvernat, ci limitat de către drept; el este deci pus statului de drept (cf. Stat). Bazat e teamă, el este, de fapt, cea mai asă treaptă a unei societăți politice. secolul al XVIII-lea s-a dezvoltat eea unui «despotism luminat». Diderot*, pe lângă Ecaterina a Rusiei, Voltaire*, pe lângă Friedrich al Prusiei, au vrut să utilizeze absolutismul monarhic, în spiritul novator al filosofiei Luminilor, adică în spiritul rațiunii, pentru progresul* și fericirea* popoarelor. Dar chiar după mărturisirea gânditorilor care au crezut în ea, această tentativă a fost un eșec. Cvasi-majoritatea filosofilor sfârșesc prin a fi de acord cu caracterul condamnabil din punct de vedere uman și politic al oricărui despotism.

Termeni învecinați: dictatură; tiranie; totalitarism. **Termeni opuși:** democrație; stat; stat de drept. **Termeni corelați:** despot; libertate; putere; republică; violență.

DESTIN

(s. m.). **Etim.:** lat. *destinare*, «a fixa», «a supune», «a destina (unui scop)», «a atribui cuiva...». **Sens curent:** înlănțuire prestabilită a cursului evenimentelor unei existențe.

În sens strict, destinul presupune o putere sau o inteligență predestinatoare, care determină dinainte unde, când și cum trebuie să se întâmple lucrurile (cf. Fatalism). Utilizarea termenului este adesea mai lejeră și vizează numai desemnarea unei simple legături de la cauze la efecte, care explică o evoluție, fără a considera aceste cauze și efecte ca riguros necesare (astfel, spre exemplu, ideea lui Freud* de «destin al pulsiunilor»).

Termen învecinat: soartă. **Termeni opuși:** contingență; hazard. **Termeni corelați:** determinism; fatalism; providență.

DETERMINISM

(s.n.). **Etim.:** lat. *terminus, «hotar», «limită».* **Epistemologie:** **1**. Relație necesară între o cauză și efectul său. **2.** Sistem de cauze și efecte care întrețin între ele relații necesare. **Metafizică:** doctrină potrivit căreia ansamblul realului este un sistem de cauze și efecte necesare, incluzând și faptele care, de o manieră iluzorie, par să țină de libertate și de voință.

Noțiunea de determinism este fundamentul celei de lege fizică. Ea susține că este posibilă stabilirea unei legături astfel încât, fiind date una sau mai multe cauze, urmează în mod necesar un efect sau anumite efecte. Determinismul nu trebuie confundat cu simpla cauzalitate care stabilește, de asemenea, o legătură între două evenimente, primul producându-l pe cel de-al doilea, fără ca această relație să se prezinte ca fiind necesară (aceeași cauză ar fi putut produce un alt efect). Determinismul se opune deci relațiilor de cauzalitate datorate hazardului* sau libertății*. Contrar fatalismului*, determinismul nu presupune o providență; el este «orb». Trebuie să fim prudenți față de limbajul curent, care folosește adesea expresia «a fi determinat» pentru a desemna o decizie a voinței, adică o autodeterminare (cf. Autonomie), care este, de fapt, contrariul determinismului. Ideea de determinism nu se opune neapărat existenței libertății: potrivit lui Alain*, se poate spune că determinismul este pentru libertate ceea ce este apa pentru înotător.

Termen învecinat: cauzalitate. **Termen opus**: indeterminism.

PRINCIPIUL DETERMINISMULUI

În sens epistemologic, principiu potrivit căruia, într-un domeniu dat, oricărui eveniment îi pot fi atribuite una sau mai multe cauze, aceleași cauze producând riguros aceleași efecte. Principiul determinismului permite distingerea științelor exacte, care formulează legi stricte și universale (în particular, științele naturii) de științele umane, în cadrul cărora, intervenția libertății, fără a interzice explicația prin cauzalitate*, exclude posibilitatea ca aceasta să fie supusă unei stricte necesități* (spre exemplu, în istorie*). Chiar și în cadrul naturii s-a considerat că anumite domenii se sustrag determinismului deoarece ele nu par să fie subordonate unor regularități care să autorizeze previziuni riguroase (spre exemplu, «meteoriții», seismele, cutremurele de pământ etc., care, respectând legile* naturii, nu prezintă o astfel de regularitate). Filosofii empiriști (în special Hume*) și-au pus problema pertinenței ideii de determinism, susținând că relațiile de la cauză la efect, fiind relații între fapte, nu pot fi stabilite decât printr-o experiență inductivă* și, în consecință, nu ar putea fi considerate ca relații necesare și universale (necesitatea neputând fi stabilită decât prin mijloace logice). Această dificultate a făcut obiectul unei reflecții centrale în filosofia lui Kant*, care susține că determinismul naturii nu ține de «lucrurile în sine», ci de ordinea fenomenală după care spiritul nostru cunoaște natura.

Fizica secolului XX vorbește despre «indeterminism fizic» (în microfizică) cu privire la fenomene* a căror observare directă este imposibilă sau nu permite predicția riguroasă a efectelor dintr-un ansamblu de cauze. Aceste fenomene sunt studiate cu ajutorul metodelor de natură statistică sau probabilistă (spre exemplu, relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg). Acest indeterminism teoretic i-a condus pe fizicieni la dezbaterea problemei de a ști dacă, pentru ansamblul fenomenelor naturale, ar trebui menținut principiul determinismului fizic: nedeterminarea anumitor fenomene poate fi pusă pe seama unei limite provizorii a cunoașterii fizice sau ea ține de natura însăși a acestor fenomene? Aceasta își propune să analizeze Louis De Broglie în *Fizică și microfizică*.

PRINCIPIUL DETERMINISMULUI PSIHIC
Cf. Freud.

Termeni corelați: cauzalitate; cauză; destin; empirism; fatalism; hazard; inducție; libertate; lege; natură; necesitate; știință; voință.

DEVENIRE

(verb și s.f.). **Etim.:** lat. *devenire*, «a descinde din», «a ajunge la». **(Verb) Sens curent: 1.** A trece de la o stare la alta. **2.** A schimba. **(Subst.) sensuri curente: 1.** Faptul, pentru un lucru, de a fi supus timpului. **2.** Trecere de la o stare la alta. **3.** Serie de schimbări. **4.** Principiul care produce schimbările. **Metafizică: 1.** La Heraclit: teoria devenirii universale – nici un lucru nu rămâne identic cu sine însuși, ci este supus unei schimbări perpetue. **2.** La Aristotel: actualizarea potenței. **3.** La Hegel: al treilea moment în logica ființei, care unește în mod dialectic ființa și neființa.

Dacă pentru un lucru, a deveni înseamnă a trece de la o stare la alta, atunci trebuie nu numai ca acesta, devenind, să devină ceea ce nu este încă, adică un alt lucru decât cel care este ci, mai mult, trebuie ca el să devină, adică, într-o anume manieră, să se conserve. Acesta este paradoxul devenirii, care implică astfel o reflecție asupra identității și a raporturilor mutuale dintre ființă și neființă.

Dacă, aşa cum susţine Parmenide*, numai fiinţa este, iar nefiinţa nu este, devenirea este imposibilă. Astfel, realitatea lumii fizice, lume a transformării şi a mişcării, dispare. Dimpotrivă, a afirma împreună cu Heraclit* universalitatea devenirii nu înseamnă oare a resorbi orice lucru într-un flux perpetuu, unde fiinţa se dizolvă lipsindu-i puterea de a se conserva? Aşa cum arată teoria platoniciană despre comunicarea genurilor, devenirea implică combinarea mutuală a fiinţei şi nefiinţei: un lucru nu devine decât începând cu momentul în care el este într-un anume fel identic şi diferit de el însuşi, în mişcare către alt lucru, conservându-se totuşi, fiinţă şi nefiinţă. Devenirea este deci, în însăşi esenţa sa, contradictorie, însă nu este aceasta, aşa cum susţine Hegel*, însăşi logica lucrurilor?

Termeni învecinaţi: evoluţie; temporalitate. **Termen opus**: atemporalitate. **Termeni corelaţi:** eternitate; istorie; istoricitate.

DIALECTICA

(s.f. şi adj.) **Etim.:** gr. *dialegein* (din *legein*, «a vorbi» şi *dia-*, «a traversa», «a dialoga», «a vorbi unul cu altul». **Sens strict:** arta de a discuta sau tehnica dialogului în vederea ajungerii la adevăr prin întrebări şi răspunsuri. **Sens larg:** interacţiune dinamică şi fecundă între elemente opuse, fie că este vorba de fapte, fie de gânduri. (ex.: «un raţionament dialectic», «dialectica naturii, la Engels»).

Inventarea dialecticii este atribuită în general lui Zenon din Elea. La acesta, şi apoi la socratici în general, dialectica este o metodă* de argumentare şi de respingere, prin întrebări şi răspunsuri. Ea caută să-l pună pe interlocutor în dificultate, mai ales prin sublinierea contradicţiilor discursului său. Dialectica este astfel mai degrabă o modalitate de descoperire a falsurilor decât de aflare a adevărului, mai mult o tehnică decât o ştiinţă. Prin Platon* dialectica îşi va schimba statutul. În cartea a VII-a din *Republica*, dialectica este definită ca adevărata ştiinţă*, prin opoziţie cu opinia* şi chiar cu cunoaşterea matematică. Astfel, dialectica este acea mişcare ascendentă prin care spiritul trece de la aparenţele sensibile la concepte raţionale, iar apoi la Idee, pentru a atinge, în final, principiul absolut al oricărei realităţi: ideea de Bine. Aristotel*, contrar lui Platon, inversează raportul dintre dialectică şi ştiinţă. În timp ce ştiinţa este de natură demonstrativă şi tratează despre un gen determinat, dialectica este de natură argumentativă şi ne permite să supunem o teză oarecare probei pro sau contra. Dialectica nu înseamnă totuşi domnia arbitrarului. Aristotel îi defineşte regulile în partea a treia a lucrării *Topicele*, unde sunt examinate formele valide ale opiniei comune, ce poate ajunge la verosimil şi la probabil, în lipsa adevărului şi necesităţii, rezervate ştiinţei. Dar, pentru că există domenii care scapă ştiinţei, dialectica este o artă utilă şi chiar necesară. În orice caz, dialectica – ştiinţă a adevărului potrivit lui Platon – devine, după Aristotel, tehnica verosimilului. Acesta este motivul pentru care cuvântul s-a putut încărca uneori cu o nuanță peiorativă. Reluând distincțiile aristotelice, Kant* opune, în *Critica rațiunii pure*, dialectica sau «logica aparenței», analiticii sau «logicii adevărului». Mai precis, «dialectica transcendentală» studiază condițiile posibilelor contradicții în care spiritul se încurcă atunci când face uz ilegitim de facultățile sale. Potrivit lui Kant, există de fapt o «dialectică naturală a rațiunii», care ne conduce la a susține posibilitatea determinării naturii sufletului, lumii și a lui Dumnezeu. Dacă dialectica produce o aparență de cunoaștere și generează deci antinomii*, această aparență este inevitabilă, aceste contradicții sunt de nerezolvat, cel puțin în plan teoretic. Altfel spus, potrivit formulării lui Hegel*, Kant a arătat în dialectica sa «obiectivitatea aparenței și necesitatea contradicției» (*Știința logicii*). Dacă Hegel consideră acest fapt ca fiind pozitiv, este pentru că dialectica va căpăta la el un sens radical nou, în cadrul căruia falsul va fi gândit ca fecund, cu alte cuvinte, ca moment necesar al adevărului. Dialectica nu este aici o metodă, ci un proces de autoproducere a adevărului și cunoașterii absolute, pornind de la contradicții depășite. Potrivit lui Hegel, gândirea* și ființa* se desfășoară din punct de vedere dialectic după un ritm ternar: afirmație (sau teză), negație (sau antiteză), negația negației (sau sinteză) în care cele două momente precedente sunt totodată depășite și conservate (*Auhebung*). Dialectica este deci acel «travaliu al negativului» aflat în acțiune în cadrul istoriei, fie că este vorba de cea a naturii, fie de cea a filosofiei însăși. Prin Hegel, dialectica trimite deci la o reală mișcare a gândului. Tocmai acest ultim sens, de procese și mișcare prin contradicții surmontate, va fi reluat și de către Marx*. Dar în timp ce potrivit lui Hegel, contradicțiile care animă istoria sunt cele ale Spiritului, pentru Marx, acestea sunt contradicțiile materiale și sociale ale vieții oamenilor. Lupta de clasă este motorul istoriei. Marx operează deci o adevărată răsturnare a dialecticii hegeliene (*Capitalul*, Postfață). Reluând această concepție materialistă asupra dialecticii, Engels și mai ales Lenin vor elabora o doctrină generală a materialismului* dialectic aplicabilă universului în ansamblul său, materialismul istoric fiind un aspect particular al acesteia.

Termeni învecinați: argumentație; dialog; raționament. **Termen opus**: analitică (la Aristotel). **Termeni corelați:** disertație; idealism; logică; materialism; teză.

DIALOG

(s.n.) **Etim**: gr. *dialogos* (de la *dia-*, «prin intermediul» și *logos*, «cuvânt», «conversație». **Sens curent:** discuție între două sau mai multe persoane în scopul de a ajunge la un acord. **Filosofie: 1**. La Socrate, apoi la Platon, discipolul său: procedeu de căutare a adevărului prin întrebări și răspunsuri. *Dialoguri* reprezintă de altfel, titlul general al operei lui Platon, fiecare dialog purtând numele interlocutorului principal al lui Socrate (ex.: «*Menon*»). **2.** Fenomenologie: formă de reciprocitate şi de schimb constitutiv al conştiinţelor ca subiecţi.

Dialogul este propriu omului. Numai omul este capabil, nu numai de a comunica cu celălalt, ci, mai mult, de a opera schimburi cu el, de a întreba şi a răspunde. Explicaţia acestui fapt constă în aceea că, pentru om, limbajul* nu este în mod esenţial, ca în cazul animalelor, o unealtă de comunicare, un simplu releu al acţiunii – deşi el poate fi uneori, mai ales atunci când serveşte la a emite ordine – ci accede la gândire şi reprezentare. Dialogul reprezintă un schimb de idei. Mai mult, prin el se formează ideile noastre. A dialoga înseamnă mai puţin a comunica altuia gânduri deja constituite, cât efortul de a le reproduce formulându-le în faţa acestuia, expunându-se astfel criticii sale. A dialoga înseamnă, de asemenea, ca prevăzând obiecţiile, să probăm soliditatea argumentelor noastre. Dialogul este deci fecund şi înalţă mai mult exigenţa gândirii. *Dialogurile* lui Platon* ne prezintă gândirea pe cale de a se naşte, iar dialectica* nu este altceva decât arta dialogului sau a discuţiei. Obiecţiile lui Socrate* îl obligă pe interlocutorul său să încerce căutarea unui adevăr pe care el credea că îl cunoaşte deja. De la opinie la adevăr, de la particular la universal, dialogul este calea însăşi a filosofiei. Platon, în *Sofistul*, defineşte gândirea ca fiind «dialog al sufletului cu sine însuşi». Această ultimă formulare poate surprinde pentru că aici celălalt* este absent din dialog. Dimpotrivă, se acceptă fără dificultate că simpla prezenţă a celuilalt nu este suficientă pentru a dialoga şi deci, pentru a gândi. Se poate monologa şi în grup, în comuniune sau consens. Se pune totuşi întrebarea, putem dialoga singuri? Da, pentru că orice gândire autentică, chiar solitară, se plasează sub privirea celuilalt, în măsura în care încearcă să se formuleze în element universal*. Pentru aceasta stă mărturie scrisul, fie în domeniul literar, fie în cel filosofic. Nu, pentru că celălalt nu este numai o fiinţă ideală şi abstractă căreia mă adresez, sau sub privirea căruia accept să mă plasez. El este cel care mi se adresează, în reciprocitate şi îmi răspunde. «Oare am gândi mult şi oare am gândi bine, dacă nu am gândi, pentru a spune astfel, în comun cu ceilalţi?» se întreba Kant* în *Ce înseamnă a te orienta în gândire?*. Celălalt, întrucât este o fiinţă diferită de mine, îmbogăţeşte şi lărgeşte concepţia pe care eu o am despre lume. Filosofia contemporană şi, în special fenomenologia, a dat dialogului – sau «intersubiectivităţii*» – o importanţă primordială, deoarece el este constitutiv unei lumi autentic umane, adică unei lumi comune şi totuşi compusă dintr-o împletire de diferenţe.

Termeni învecinaţi: dezbatere; discuţie; schimb. **Termeni opuşi:** monolog; violenţă. **Termeni corelaţi:** adevăr; alteritate; comunicare; dialectică; discurs; gândire; intersubiectivitate; limbaj.

DIDEROT Denis (1712-1784)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Langres, Diderot a fost un student strălucit la colegiul iezuit din oraş, dorind să devină preot. În 1729, el se instalează la Paris, unde încearcă mai multe meserii, se exersează în matematici şi se iniţiază în limba engleză, înainte de a trăi din scris. În 1748 apare marele proiect al *Enciclopediei*, pe care l-a realizat înpreună cu d'Alembert. El îşi continuă în paralel opera sa personală (romane, critică de artă, piese de teatru şi eseuri filosofice). A trăit o viaţă tumultoasă, de iubire (întâlnirea cu Sophie Volland), de călătorii (pe lângă Ecaterina a II-a a Rusiei, în Olanda...), de luptă împotriva cenzurării *Enciclopediei* şi, de asemenea, de detenţie, după publicarea, în 1749, a lucrării *Scrisoare despre orbi*.

Filosofia lui Diderot a evoluat rapid către un monism* materialist* şi ateu: lumea este un tot material cvasiorganic sau, de la mineral la viaţă şi de la viaţă la gândire, procesul de generare este continuu (s-a putut astfel vorbi despre «transformism» la Diderot, care anticipează ideile lui Lamark privind evoluţia speciilor vii). În conformitate cu ideologia ştiinţifică a secolului său, dominat de figura lui Newton*, Diderot afirmă despre cunoaştere, că ea nu răspunde decât unui singur criteriu: experienţa*. Gândirea sa politică nu este nici originală, nici sistematică: el doreşte o societate liberală şi iluminată, sursă a progresului* material şi moral al oamenilor, fondând adevărata suveranitate pe un contract* social. El afirmă existenţa unei morale universale întemeiate nu pe Dumnezeu, ci pe sentimentele naturale şi raţiune umană.

A urma natura este, de asemenea, preceptul filosofiei estetice* a lui Diderot: geniul* este acela care ştie să imite natura (natura fizică şi natura umană), nu în sensul unei copii, ci în acela al revelării adevărului ei profund, în a şti să surprindem caracterul ei. Astfel, frumosul* nu este adevărul, ci verosimilul.

Opere principale: *Scrisoare despre orbi la îndemâna celor care văd* (1749); *Cugetări asupra interpretării naturii* (1753); *Nepotul lui Rameau* (1762); *Visul lui d'Alembert* (1769); *Jacques fatalistul* (1771).

DIFERENŢĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *differentia*, «diferenţă». **Sens curent:** orice relaţie de exterioritate sau de alteritate între mai mulţi termeni care au ceva în comun; această exterioritate poate fi numerică (diferenţa se opune, în acest caz, identităţii: un om este diferit de un alt om) sau calitativă (atunci când două fiinţe diferă prin esenţa sau natura lor: un bărbat este diferit de o femeie). **Sens particular**: ceea ce definește o ființă singulară și face ca ea să fie o realitate originală, distinctă de toate celelalte; în acest caz, «diferența» este o proprietate intrinsecă. **Filosofie scolastică**: diferența «specifică» este caracterul care distinge o specie de alte specii ale aceluiași gen.

Diferența este fie o relație (un raport între obiecte distincte), fie un caracter intrinsec, adică o trăsătură ce caracterizează o realitate singulară în ea însăși. Din cel de-al doilea punct de vedere, noțiunea de «diferență» a reținut atenția a numeroși filosofi contemporani ca Emmanuel Lévinas*, Jacques Derrida* sau Gilles Deleuze*. Martin Heidegger* a vrut să confere pentru prima dată acestui concept, o adevărată demnitate filosofică: diferența ca atare, dificil de conceput altfel decât negativ (ceea ce este diferit, ceea ce nu este identic sau asemănător), este totuși o preocupare și o miză esențială a oricărei gândiri atente la complexitatea realului.

De asemenea, trebuie să semnalăm faptul că ideea de diferență a fost exploatată și din punct de vedere ideologic, în special prin afirmarea unui «drept la diferență», care nu trebuie confundat cu «respectul diferenței». Această afirmație este infirmată astăzi de anumiți antropologi (Louis Dumont, de exemplu). Revendicarea unui «drept la diferență» poate fi considerată, dacă urmăm părerea acestor autori, ca periculoasă și contradictorie. Contradictorie, pentru că drepturile omului au ca fundament principiul egalității naturale a tuturor oamenilor. Periculoasă, pentru că revendicarea unor drepturi specifice (pentru femei, de exemplu), poate conduce la repunerea în discuție a principiului egalității între sexe. Or, egalitatea statutului tuturor ființelor umane nu este nici admisă și nici tolerată cum se vrea a se crede. Rasismul apare astăzi ca o reacție suscitată mai degrabă de angoasa nediferențierii (rezultat al egalitarismului), decât de respingerea diferenței (cf. Rasism).

Termeni învecinați: alteritate; deosebire; distincție; inegalitate; particularitate; singularitate.

PRINCIPIUL DE DIFERENȚĂ

Cf. John Rawls.

DIFERENȚA ONTOLOGICĂ

La Heidegger: diferența care «separă ființa de fiind»; sau încă: «diferența ca atare», «diferența ca diferență». Ea este, potrivit lui Heidegger, ceea ce în mod tradițional, metafizica nu a putut să-și reprezinte.

Termen corelat: identitate.

DIHOTOMIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *dichotomia*, «divizare în două părți». **Logică și filosofie:** diviziune logică a unui concept în două concepte în general contradictorii, care acoperă totalitatea extensiunii* sale.

Dihotomia sau diareza (din grecescul *diairesis*, «diviziune») constituie un element important al metodei dialectice* în ultimele dialoguri ale lui Platon* (*Sofistul, Politicul, Philebos...*): ea permite interlocutorilor să progreseze în determinarea din ce în ce mai precisă a esenței, care este obiectul cercetării. Aceasta poate fi reprezentată ca un «arbore», adică o serie de subdiviziuni în două ramuri, una fiind de fiecare dată eliminată, cealaltă fiind, la rândul său subdivizată etc.

Neoplatonicul Porfir (233-304 î.Cr.) dă următorul exemplu: substanțele* sunt fie spirituale, fie materiale (corpuri); corpurile sunt fie anorganice, fie organice; corpurile organice, adică ființele vii, sunt fie non sensibile, fie sensibile; corpurile organice sensibile, adică animalele, sunt înzestrate cu rațiune sau nu sunt etc.

Aristotel* critică dihotomia platoniciană deoarece ea nu justifică de ce se preferă alegerea unuia dintre termenii diviziunii şi nu a celuilalt.

Termen învecinat: diviziune. **Termeni corelați:** dialectică; dialog.

DIONYSOS

Dionysos, zeul muzicii şi al vinului în Antichitatea greacă, desemnează, potrivit lui Nietzsche*, tendința vieții* de a se smulge oricărei forme constituite, de a se afirma în suferința unei disoluții perpetue. Beția dionisiacă este, potrivit lui Nietzsche, chiar acel moment în care identitatea individuală se pierde, pentru a se scufunda, a se prăbuşi în fuziunea cu o totalitate cosmică în delir. Deoarece este un sentiment cosmic, dionisiacul trimite la esența însăşi a lumii voinței de putere*: o lume în perpetuă mişcare, în care toate formele se împletesc şi se dezleagă, apar şi dispar fără încetare (precum valurile unui imens ocean, cum va spune Nietzsche). Tocmai pe acest fond obscur şi dezbinat, se conturează formele luminoase, cu contururi clare şi fine, ale ficțiunilor apolinice. (cf. Apollo).

DISCURS

(s.n.) **Etim.:** lat. *discursus*, «acțiunea de a circula aici şi acolo», «discurs», «conversație». **Sensuri curente**: **1**. Alocuțiune, conferință, desfăşurare oratorică destinată unei adunări. **2**. Expunere, tratat (ex. *Discurs despre metodă*, al lui Descartes). **Filosofie:** raționament, serie de judecăți prezentate într-o ordine metodică.

A supune limbajul exigențelor gândirii raționale este, începând cu Platon, o exigență a filosofiei. Contrar sofiştilor*, care privilegiau în învățământul lor preocuparea pentru efect, pentru persuasiune, fascinația exercitată prin vorbire, Platon construieşte dialogul*, care ne permite să urmăm articulațiile gândirii*, ale rațiunii* sau *logosului* şi evită să se complacă în cuvinte lipsite de sens. În epoca contemporană, lingvistica* atrage încă o dată atenția asupra puterii cuvintelor. Ea nu își propune să denunțe o retorică superficială, ci să reformuleze limitele determinării gândirii prin limbaj; lingvistica consideră limba* ca un sistem arbitrar și autonom în raport cu gândirea indivizilor, care găsind în aici un rezervor de idei și concepte, scapă cu dificultate din acest cadru fixat prin limbaj. În aceeași optică, psihanaliza* lacaniană consideră că individul este prizonierul discursului ținut în jurul lui și față de el, de către anturajul său, sistem fixat de semnificații, al cărui moștenitor este în mod inevitabil. Antropologia dezvoltată de către Michel Foucault* pune în evidență legătura dintre discurs și putere: cuvintele și expresiile ale căror relee sunt indivizii și instituțiile, cristalizează raporturi de forțe, independent de semnificația lor rațională. În acest mod, discursul, care desemna rațiunea și conținea posibilitatea unui schimb rațional, a sfârșit prin a desemna ceea ce scapă unui astfel de schimb: opacitatea inerentă a limbajului în cadrul utilizării lui sociale.

Termeni învecinați: rațiune; vorbire. **Termeni corelați:** comunicare; dialog; limbaj; limbă; logică; rațiune.

DISERTAȚIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *disserere*, «a înlănțui argumente», de unde *dissertare*, «a expune». **Sens curent:** examen critic al unei probleme, într-o lucrare alcătuită din etape ordonate unele în raport cu celelalte într-o manieră metodică.

Un exercițiu școlar?

Scholé, în limba greacă, înseamnă «plăcere», «școală»; plăcerea de a învăța eliberat de constrângerile vieții cotidiene. A diserta poate fi înțeles ca un exercițiu școlar în sens tare: ca expresie a plăcerii de a gândi prin sine însuși, independent de prejudecăți și convenții, lăsând o urmă scrisă despre această încercare personală. O disertație este filosofică în măsura în care este o argumentare, în măsura în care se pun întrebări, se avansează răspunsuri, se examinează obiecții, se analizează noțiuni, se confruntă idei și sisteme. Forma originară de reflecție filosofică este discursul* (*logos*) rațional. Socrate* afirmă că gândirea* este un «dialog* al sufletului cu sine însuși» (Platon*, *Sofistul* 264a): a reflecta, a examina în sine argumente, înseamnă a judeca, adică «a-și spune» ceva, a confrunta argumente ca într-o discuție cu celălalt*. Dialogul* este astfel considerat ca forma didactică cea mai adaptată învățării reflecției critice. Ce fel de diferență există atunci între dialog și disertație?

Ordinea descoperirii și a expunerii

Dialogul filosofic, așa cum arată opera lui Platon, reprezintă aprofundarea progresivă a unei probleme; el cuprinde momentele de analiză (în care se divizează dificultatea în elementele sale, se descompun ideile) și, de asemenea, momentele de sinteză. Uneori, dialogul se întrerupe fără a se fi ajuns la un rezultat: aceasta pentru că el este o înaintare condusă de mai multe spirite, comparabil oarecum cu «meditația» popularizată de către Descartes*, progres metodic al gândirii de la un punct la altul, în cadrul căruia începutul nu emite prejudecăți asupra finalului. Disertația păstrează ceva din meditație, din dialogul cu celălalt sau cu sine însuși, dar în calitate de comunicare scrisă, ea cere o ordine a expunerii, care presupune, pentru a spune astfel, problema rezolvată. În acest sens, redactarea sa presupune fie că planul său preexistă, fie că autorul său își întrerupe în mod regulat scrierea pentru a determina *a posteriori* conținutul momentelor, reluându-le, numindu-le, legându-le de ceea ce va urma, trăgând astfel prin reflecție o ordine de expunere din chiar ordinea descoperirii. Această situație este permisă numai de o intervenție scrisă, obiectivând pentru sine și pentru ceilalți momentele reflecției.

Scopul disertației

Disertația încearcă să degajeze, pornind de la o întrebare* pusă, o miză și o problemă*, a cărei rezolvare ne va permite un răspuns la întrebare. Prin miză trebuie înțeles aici ceea ce este de câștigat sau de pierdut, dacă se răspunde într-un fel sau altul la întrebare. Fie, spre exemplu, întrebarea: «Este omul o ființă liberă?». Dacă se răspunde negativ, se observă că ceea ce se pierde este noțiunea de responsabilitate (la ce bun, în acest caz, tribunale pentru a judeca în materie penală?). În ceea ce privește problema, ne lovim de o dificultate metodologică ce constituie un obstacol în calea posibilității de răspuns: trebuie, deci, ca ea să fie în prealabil rezolvată. Spre exemplu, merge cunoașterea noastră până la a putea proba efectivitatea libertății, sau aceasta este un fel de credință necesară, fără de care umanul nu poate fi gândit? Dacă examinarea problemei se poate baza uneori pe analize filosofice deja existente, acestea nu vor lua în nici un caz pur și simplu locul efortului de reflecție, care este în mod necesar personal.

Termeni învecinați: analiză; expunere; redactare; sinteză studiu. **Termeni corelați:** argumentare; demonstrație; dialectică; dialog; discurs.

DOBÂNDIT

Cf. Înnăscut

DOGMĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. și lat. *dogma* «opinie», «doctrină». **Teologie:** ansamblu de poziții caracteristice unei religii. **Sens curent:** punct doctrinar stabilit și considerat ca intangibil și indiscutabil într-o școală filosofică sau religioasă, într-un curent politic etc.

Termen învecinat: articol de credință. **Termeni corelați:** credință; dogmatism; opinie; prejudecată; religie.

DOGMATISM

(s.n.) **Etim.:** gr. şi lat. *dogma*, «opinie», «doctrină». **Sens curent:** rigiditate intelectuală a adepților unei doctrine, atunci când aceştia refuză să accepte discuția şi repunerea în cauză a fundamentelor acesteia. **Filosofie:** poziție filosofică ce constă în a admite că se pot atinge şi apoi chiar demonstra adevăruri certe sau chiar absolute, mai ales în domeniul metafizic.

«Critica*» rațiunii* pe care Kant* a construit-o în întreaga sa operă are ca scop evitarea a două situații extreme: dogmatismul – credință în atotputernicia rațiunii – și scepticismul* – îndoială radicală asupra capacităților rațiunii. O dată ce activitatea sa a fost ferm delimitată, rațiunea este operantă şi fiabilă: dogmatismul nu mai poate fi deci susținut. Istoria ideilor ne arată totuşi cât de rar au rezistat filosofii, oricât de subtili şi de geniali, în fața tentației dogmatismului. Ne-am putea întreba de altfel, dacă, contrar a ceea ce susținea Kant în lucrarea *Religia în limitele simplei rațiuni*, nu există o legătură intrinsecă între credința religioasă şi dogmatism: oare putem crede, admițând în acelaşi timp că acel ceva în care credem este îndoielnic, incert? Problema rămâne deschisă.

Termen opus: scepticism. **Termeni corelați:** certitudine; convingere; critică; fanatism; fideism; îndoială; prejudecată.

DORINȚĂ

Înainte de a se proceda la investigarea ei, dorința a fost adesea considerată de către filosofia clasică drept o problemă. Această situație se datorează fără îndoială faptului că natura sa este contradictorie sau, în orice caz, ambiguă. În fapt, dorința este căutarea unui obiect pe care ni-l imaginăm sau pe care îl ştim ca fiind sursă de satisfacție. Ea este deci însoțită de o suferință, de un sentiment de lipsă sau de privare. Şi totuşi, dorința pare să-şi refuze satisfacția, pentru că abia împlinită, ea caută să renască. Aceasta, pentru că ea întreține cu obiectul dorit o relație ambivalentă: dorința vrea şi nu vrea să fie satisfăcută. Deplasându-se de la un obiect la altul, dorința este nelimitată, predispusă lipsei de măsură, sau condamnată la insatisfacție radicală. Tocmai din acest motiv ea este criticată şi respinsă de către o anumită tradiție.

Însă este posibilă şi o altă orientare. Spre exemplu, filosofia contemporană redă dorinței un loc important, acordându-i o valoare pozitivă. Putere de afirmare, dorința ar fi însăşi esența omului, creator al propriei persoane şi a propriilor valori.

Dorință şi înțelepciune

În dialogul *Gorgias*, Platon* compară dorința cu un butoi spart al Danaidelor, mereu plin, mereu gol, imposibil de umplut definitiv. Însă dacă suntem astfel condamnați la dorință şi la agitație, cum putem atinge serenitatea, adică, pentru filosofia antică, fericirea*? Aceasta este problema pe care au încercat să o rezolve două școli de înțelepciune antică: stoicismul* și epicureismul*. Ambele propun o morală a renunțării, sau în orice caz a sobrietății, și văd în folosirea cu măsură a dorințelor condiția fericirii. Stoicismul* susține nevoia de a acorda dorințele noastre cu rațiunea*, conformând astfel ceea ce vrem la ceea ce putem. Epicureismul susține adecvarea dorințelor la natură, operând o distincție între dorințe naturale și necesare, și dorințe artificiale și non necesare.

Se pune însă întrebarea: încercând să lege dorința de voință, cum este cazul stoicismului, sau reducând-o la stricta necesitate, cum este cazul epicureismului, nu este oare nesocotită însăși natura acesteia? Căci dorința nu se confundă cu voința, chiar dacă marchează uneori – însă nu cu necesitate, și nici întotdeauna – scopurile ultimei. Ea nu se confundă nici cu simpla nevoie. Nevoia este starea de lipsă în care se găsește o ființă vie, atunci când este privată de ceea ce-i asigură conservarea. Ea își găsește rezolvarea într-un obiect care-i este adaptat în mod natural. Dimpotrivă, dorința nu are un obiect care să-i fie asociat dinainte. Ea poate lua forme multiple și neașteptate, și mai ales nu este niciodată saturată.

Dorința ca lipsă

Dorința depășește simpla nevoie întrucât provine dintr-o lipsă radicală. Chiar Platon, în *Banchetul*, subliniază această caracteristică atunci când schițează originea dorinței făcând apel la întâmplarea mitică a nașterii lui Eros, fiu al Peniei (Sărăcia), și al lui Poros (Bogăția). Între lipsă și plenitudine, dorința înseamnă căutare, iar filosofia, ca dragoste* de înțelepciune, se naște din ea. Însă pentru Platon, dorința este o lipsă radicală pentru că exprimă nostalgia unei lumi divine și pline. Sufletul, prizonier al corpului, trebuie să se detașeze de acesta pentru a se întoarce către adevărata sa patrie, cea a Ideilor și a Adevărului, eterne și incoruptibile.

Pentru filosofia contemporană, faptul că dorința este lipsă și negativitate este o mărturie a înscrierii în temporalitate a existenței umane. Spre exemplu, Sartre* acordă dorinței o importanță particulară, pentru că el vede în ea expresia prin excelență a finitudinii* umane, adică deschiderea conștiinței* către dimensiunea timpului* și către transcendența care ne poartă spre un dincolo, spre un undeva întotdeauna alungat.

Însă definirea dorinței prin negativitate, privare sau lipsă nu îi epuizează semnificația. Tocmai pe această semnificație se joacă de fapt o anumită concepție asupra omului și asupra raportului său cu lumea.

Dorința ca putere de afirmare și de creație

Inversând perspectiva potrivit căreia dorința ar fi lipsă și negativitate, Spinoza* este fără îndoială filosoful care afirmă cel mai viguros valoarea și pozitivitatea dorinței. În loc să considere dorința ca fiind subordonată valorii lucrului dorit – existând astfel valori bune și valori rele – Spinoza consideră dimpotrivă dorința ca fiind producătoare de valoare. Departe de a fi determinată de către un obiect care să-i preexiste, dorința își precede obiectul și îl produce. De aceea, afirmă Spinoza în cartea a III-a a *Eticii*, noi nu dorim un lucru pentru că este bun, ci dimpotrivă îl judecăm ca fiind bun pentru că îl dorim.

Gilles Deleuze*, urmându-l pe Spinoza, subliniază caracterul pozitiv al dorinței. Dorința este producătoare de realitate. În *Anti-Oedip*, Gilles Deleuze și Felix Guattari reproșează psihanalizei* faptul de a nu vedea în dorință decât o simplă mașină de produs fantasme. Pentru Freud*, dorința caută mai puțin obiectul pe care crede că îl dorește, cât fantasma inconștientă pentru care aceasta este suport. La rândul ei, fantasma se originează în absența generată de poziția de interdicție. Altfel spus, dorința se naște prin interdicție. Teza fundamentală a psihanalizei este că nu ar exista dorințe fără interdicție.

Dorință și dorință de celălalt

Indicând raportul dintre dorință și dorința de celălalt, psihanaliza ne indică totuși ceva esențial: dorim ceea ce dorește celălalt și ca dorința lui să pară a fi demnă de dorit.

În *Fenomenologia spiritului*, Hegel* arată, prin intermediul dialecticii stăpân-sclav modul în care omul caută confirmarea valorii sale în recunoașterea de către celălalt. Pentru Hegel, această luptă ia forma unei lupte pe viață și pe moarte între două conștiințe. Învingătorul din această luptă, stăpânul, este în fapt cel care acceptă riscul morții, marcând astfel de o manieră radicală opoziția dintre dorința umană și nevoia pur animalică de conservare a propriei vieți. Dar dacă sclavul iese învins din această luptă, el își orientează dorința către lume, prin munca* sa transformând-o și apropriindu-și-o.

Putere de a visa și de a acționa, de a iubi și de a urî, de a nega și de a transforma, dorința este deci în același timp lipsă și creativitate, distructivă și întreprinzătoare. În orice caz, dorința nu trebuie respinsă în numele unei morale inumane și mortificate. Dimpotrivă, ea este singura care ne poate orienta către scopuri deplin umane, astfel încât, a fi atenți la semnificația sa poate fi singura exigență căreia ar trebui să ne supunem pentru ca, din putere a vieții, dorința să nu se transforme în contrariul său, adică în dorință de moarte, și deci în moartea dorinței.

Texte cheie: Platon, *Banchetul*; B. Spinoza, *Etica* (cartea a III-a); G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*. **Termeni învecinați:** apetit; dragoste; nevoie; voință. **Termeni opuși:** aversiune; ură. **Termeni corelați:** fericire; hedonism; imaginație; inconștient; plăcere.

DREPT

Dreptul (lat. *directus*, «fără curbură») este născut din necesitatea de a regla, a se citi de a corija relațiile dintre oameni. Așa cum spune Kant*, oamenii sunt nesociabil sociabili: ei vor să trăiască în societate, pentru că știu că este necesar (sociabilitate), însă nici unul nu este dispus să-și impună sieşi exigenţele pe care le antrenează această existenţă colectivă (nesociabilitate). Lăsate să se desfăşoare liber, raporturile umane ar fi deci pasionale, ele generând conflicte şi lipsa de securitate, conducând în ultimă instanţă către o situaţie contrară obiectivului urmărit prin asociere. De aici rezultă necesitatea de a institui un arbitraj imparţial care să se aplice în mod echitabil tuturor. Trebuie astfel să înţelegem în ce condiţii un drept este în mod autentic drept, garantând în mod real fiecăruia facultatea de a uza de drepturile sale («drepturi subiective»), însă impunându-i în contrapartidă datorii* legitime.

Imposibilitatea de a fonda dreptul pornind de la fapte

Dreptul este în mod necesar instituit: dacă funcţia sa este de a corija, ar fi contradictoriu să căutăm fundamentele sale în ceea ce este deja. Faptele nu justifică dreptul. Într-un pasaj celebru din *Gorgias* al lui Platon* (483 *b sq*.), unul dintre personaje, Callicles*, afirmă că dreptul, care face oamenii egali în faţa legii*, este injust. Autentica lege este cea naturală – inegalitatea: «Dacă cel mai puternic îl domină pe cel mai slab şi dacă el este superior ultimului, acest fapt este semnul dreptăţii (...) adică este conform cu natura dreptului, da, pe Zeus, cu legea naturii...». O astfel de voinţă de a fonda dreptul pe raporturi de forţe naturale este în realitate o distrugere a însuşi principiului dreptului: reducând dreptul la fapt, ea respinge dreptul în favoarea violenţei*. Socrate are de altfel inspiraţia de a răspunde că dacă ne-am ralia acestei teze, ar trebui să ne supunem mulţimii celor «slabi», care, întotdeauna mai puternici decât Callicles, ar impune legea lor... Însă în realitate nici o forţă, nici măcar cea a mulţimii, nu va fonda vreodată dreptul. Aşa cum arată în chip magistral Rousseau* (*Contractul social*, I, 3), ideea de «drept al celui mai puternic» este o contradicţie în termeni. Pentru că «cel mai puternic» nu există în fapt: dacă ar fi fost suficient ca cineva să fie «cel mai puternic» pentru a fi întotdeauna stăpânul, nu s-ar fi apelat la drept. Pentru că, a se reclama de la un drept înseamnă a institui obligaţii durabile, ireductibile la faptele reale, care pot desigur viola aceste obligaţii, dar nu le pot anula: nu este suficient ca un hoţ să aibă forţa sau abilitatea de a-mi lua portofelul, pentru a face din el proprietatea sa legală, chiar dacă el îl posedă în fapt. Un drept demn de acest nume nu este «un drept care piere atunci când dispare forţa». Pentru a înţelege că «dreptul celui mai puternic» este o absurditate, este suficient să observăm că în acest caz ar fi suficient să avem forţa de a nu ne mai supune pentru a avea dreptul...

Drept natural şi drept pozitiv

Dacă dreptul nu se poate fonda pe fapt, trebuie totuşi să admitem că faptele ne impun dreptul. Este ceea ce demonstrează teoreticienii «dreptului natural». Pentru aceştia, nu este vorba de a vedea în natură* un model al dreptului, ci de a stabili că, imaginaţi ca fiind lipsiţi de societate şi de lege, oamenii ar fi obligaţi să instaureze dreptul. Pentru Hobbes*, spre exemplu, tocmai în virtutea «legii de natură», care «le interzice oamenilor să facă ceea ce conduce la distrugerea vieții lor» (*Leviathan*, cap. XIV), ar fi obligatoriu să se iasă din această stare de insecuritate instaurând asocierea, dreptul și puterea* care o instituie. Chiar și pentru Hobbes deci, altfel teoretician al suveranității absolute, oamenii au instituit dreptul pentru a corija natura și pentru a împiedica raporturile de forță inter-individuale. Dreptul natural nu este deci un drept care există în mod natural, ci evidențierea adevăratei naturi a dreptului. Nu natura, ci rațiunea* este cea care instituie dreptul, tocmai pentru a corija natura. Astfel, devine posibil ca cineva să se revendice de la dreptul natural pentru a combate excesele diferitelor drepturi pozitive (sistemele juridice, așa cum sunt ele instituite în mod real în cadrul diverselor societăți). Și aici dreptul (natural) corijază faptul (dreptul pozitiv). Din acest punct de vedere, criticile adresate ideii de drept natural (cf. spre exemplu Hans Kelsen, *Teoria pură a dreptului*, 1934) sunt corecte atunci când refuză să accepte ideea că acesta s-ar reduce la simple comandamente naturale sau divine, însă nu elimină întrebarea referitoare la ceea ce fondează dreptul, cu excepția cazului în care își asumă riscul de a reduce norma* la fapt (sistemele de drept pozitiv și logica lor internă).

Condițiile de legitimitate ale dreptului

A se întreba asupra fundamentelor dreptului înseamnă a se întreba în ce condiții este justă o lege – numai această întrebare autorizându-ne să vorbim de «legi injuste», înseamnă a distinge între legitimitate și simpla legalitate*, și a gândi condițiile unui drept de rezistență la opresiune. În ciuda limitelor sale (pentru că el face în mod deliberat abstracție de condițiile istorice ale existenței dreptului pozitiv, întotdeauna presupus ca existând), modelul teoretic al contractului* ne face să înțelegem cu claritate că logica internă a dreptului este reciprocitatea: trebuie ca dreptul să fie astfel instituit, încât fiecare, oricât de puțin ar fi lămurit, să recunoască în el condițiile de satisfacere echitabilă a intereselor sale. Așa cum ne arată foarte bine Rousseau, condiția fundamentală a legitimității dreptului – și a puterii pe care el o instituie – este conformitatea sa cu voința generală*, care nu este niciodată adunare sau scădere a voințelor particulare orbite de interesul privat, ci căutare a interesului general. Dacă îndeplinește aceste condiții, dreptul va putea uza de forță (drept penal), însă nu ca de un fundament abuziv, ci ca de un instrument pentru respectarea legilor*, adică un instrument al libertății*. Căci, pentru că dreptul este făcut necesar de incapacitatea indivizilor de a-și regla în mod spontan relațiile, ar fi inutil să ne imaginăm că este suficient să se promulge legea pentru ca ea să fie respectată. Contrar moralei*, care se bazează numai pe autoritatea conștiinței fiecăruia, dreptul este în mod natural constrângător. Trebuie să adăugăm că, fiind născut din imperfecțiunea omului, dreptul este el însuși întotdeauna imperfect. Cum spune Kant*: «Într-un lemn atât de strâmb precum cel din care este făcut omul, nu se poate sculpta ceva absolut drept. Natura nu ne impune decât să ne apropiem de această idee» (*Ideea unei istorii universale* (...), a 6-a propoziție). De aici rezultă ambiguitățile noțiunii de dreptate*: dacă dreptatea în sens legal poate fi declarată nedreaptă, aceasta se întâmplă pentru că umanitatea, incapabilă să se conformeze în întregime esenței sale morale, face din drept, potrivit frumoasei expresii a lui Kant, «o idee ce trebuie realizată într-un orizont infinit», adică o idee la care nu avem niciodată dreptul de a renunța, către care trebuie să avansăm întotdeauna, însă pe care nu trebuie să o considerăm niciodată total împlinită.

Texte cheie: Platon, *Criton*; Th. Hobbes, *De cive*; J.J. Rousseau, *Despre contractul social*; I. Kant, *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit*. **Termen învecinat:** legalitate. **Termeni opuși:** fapt; stare de natură; violență. **Termeni corelați:** datorie; dreptate; instituție; legalitate; lege; persoană; putere.

DREPTATE

Tot atât de veche ca și filosofia, reflecția asupra dreptății ocupă un loc preponderent în cadrul gândirii contemporane, mai ales în ultimii douăzeci de ani. Această resuscitare a interesului se explică prin renașterea și reînnoirea interogațiilor ce vizează drepturile omului în general și statul de drept în particular. Problema dreptății tinde să se confunde astăzi cu cea a binelui comun, conceput ca respect mutual al persoanelor, echilibru al libertăților și solidaritate socială. Însă elucidarea ideii de dreptate, concepută în termenii ei actuali și formularea principiilor care o constituie implică o întoarcere la teoriile clasice și la dezbaterile pe care acestea nu au încetat să le suscite.

Dreptatea, virtute globală

Dreptatea este oare o virtute* sau o organizare generală armonioasă a vieții sociale? Potrivit lui Platon*, ea este și una și alta, el sperând, în lucrarea *Republica*, să poată concilia cele două accepțiuni posibile ale termenului. La nivelul individului, ca și la cel al cetății, ea este principiul care menține în limitele sale fiecare instanță și care veghează astfel la armonia ansamblului. La fel cum în stat magistrații comandă războinicilor și meșteșugarilor, tot așa în suflet, spiritul sau rațiunea comandă inimii (*thymos*) și stomacului (*epithymia*). Dreptatea, virtute globală, este astfel ceea ce dă fiecărei părți din ansamblu locul care-i revine, cel care-i este datorat având în vedere esența ei. Tradiția biblică, reluată de către Sf. Augustin*, va confirma această abordare foarte generală a dreptății și o va lărgi chiar, incluzând raporturile dintre om și Dumnezeu; dreptatea nu este numai grija și respectul față de buna dreptate*, ea poate merge chiar dincolo de ceea ce este datorat (Matei, XX); dincolo de toate acestea, ea nu rezidă atât în acte și lucrări, cât în puritatea interioară a omului sanctificat prin har*. Însă o astfel de concepție asupra dreptății ca virtute pur interioară, indisociabilă de dragoste* și de caritate, s-ar putea constitui într-o deturnare de la sensul uzual al termenului.

Dreptatea ca normă a dreptului

Dreptatea, în sensul său obișnuit, diferă atât de virtutea platoniciană, cât și de virtutea creștină, din trei puncte de vedere: ea nu este o calitate pur interioară, ci vizează exclusiv relațiile cu celălalt; ea nu include raportul omului cu divinul; ea nu constituie în mod necesar un ideal de perfecțiune: un cetățean drept nu este prin aceasta un sfânt! Virtute civică, dreptatea ar trebui definită, potrivit lui Aristotel*, ca o «dispoziție de a efectua acțiuni care produc și conservă fericirea* și elementele acesteia, pentru o comunitate* politică» (*Etica nicomahică*, V, 1). Astfel concepută, această dispoziție se descompune ulterior în dreptate generală sau dreptate legală, care are ca obiect utilitatea comună a cetății și dreptate particulară sau dreptate în sensul strict al termenului, care este orientată către binele particularilor. Aceasta comportă din nou două aspecte: dreptate corectivă, care vizează tranzacțiile dintre indivizi, și care se conformează principiului egalității*; și dreptate distributivă, care aplică principiul proporționalității în repartiția avantajelor și a onorurilor în funcție de meritele fiecăruia. În toate aceste cazuri, obiectul dreptății este întotdeauna stabilirea unei căi de mijloc drepte, care să se bazeze în ultimă instanță pe principiul egalității. O astfel de concepție despre dreptate se va regăsi în întreaga tradiție occidentală, creștină și mai apoi laică, însă începând cu stoicismul* ea nu se va mai limita numai la cetate: ea se va extinde la binele comun al umanității.

Teoriile moderne asupra dreptății

Vom reține din analizele anterioare că dreptatea, conform teoriilor de inspirație aristotelică, se bazează în general pe două principii: cel al egalității («Legea trebuie să fie aceeași pentru toți») și cel al echității* («Trebuie să oferim fiecăruia ceea ce i se datorează»). Indiscutabil fidel lui Aristotel sub acest aspect, John Rawls*, contrar filosofilor utilitariști*, acordă dreptății preeminență în raport cu toate celelalte imperative, precum eficacitatea, stabilitatea, organizarea etc. Situându-se în mod ipotetic într-o stare preconstituțională în care indivizii raționali construiesc liber o societate dreaptă, fără a cunoaște care va fi poziția fiecăruia în această societate, John Rawls emite postulatul potrivit căruia contractanții vor trebui să decidă în funcție de două principii. Potrivit primului principiu, «fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la sistemul cel mai întins de libertăți de bază egale pentru toți»; potrivit celui de-al doilea principiu («principiul de diferență»), inegalitățile sociale sunt acceptabile dacă și numai dacă: 1. ne putem aștepta în mod rezonabil ca ele să fie avantajoase pentru fiecare; 2. ele sunt asociate unor poziții și funcții deschise tuturor. Altfel spus, dacă dreptatea – concepută ca echitate – implică egalitate pe un anumit plan (cel al libertății), ea nu exclude totuşi inegalitatea, adică diferențele de statut economic şi social: numai inegalitățile care nu sunt profitabile pentru toți trebuie considerate ca fiind injuste (cf. John Rawls).

Tocmai acest al doilea principiu a suscitat cele mai mari critici, pentru că el implică o intervenție a statului, întotdeauna problematică, pentru a corija, sau cel puțin pentru a echilibra mecanismele sau inegalitățile naturale prin intermediul impozitelor. Oricum, chiar dacă lucrarea lui Rawls a alimentat polemici uneori excesive, ea a generat în acelaşi timp o dezbatere aprofundată. Putem semnala în acest context şi lucrările semnate de Luc Ferry şi Alain Renaut care refac legăturile cu o lungă tradiție republicană în materie de drept şi de filosofie politică franceză. Pentru aceşti doi autori, dreptatea trebuie să fie concepută ca un echilibru al libertăților individuale, echilibru temperat prin intermediul instituțiilor care garantează o solidaritate socială efectivă şi realizat în cadrul a ceea ce se numeşte statul de drept.

Texte-cheie: Platon, *Gorgias*, *Republica*; Aristotel, *Etica nicomahică*, cartea a V-a; John Rawls, *Teoria dreptății*. **Termeni învecinați:** drept; echitate; legalitate; legitimitate; virtute. **Termeni opuşi:** ilegalitate; inegalitate; inechitate; nedreptate; violență. **Termeni corelați:** drept; obligație; stat.

DUALISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *dualis*, «dublu». **Sens curent:** dualitate, opoziție a două doctrine sau două opinii. **Metafizică:** teorie conform căreia realitatea este formată din două substanțe independente una de alta şi de natură absolut diferită: de exemplu, spiritul şi materia sau, potrivit lui Descartes, sufletul şi corpul. Teoria contrară este monismul.

Termen opus: monism. **Termeni corelați:** corp; materie; spirit; suflet .

DUHEM Pierre (1861-1916)

— REPERE BIOGRAFICE —

Fizician, Pierre Duhem urmează o carieră universitară clasică, mai întâi la Lille, apoi la Bordeaux, unde obține catedra de fizică teoretică. Mort la cincizeci şi cinci de ani, el lasă o operă vastă, atât în filosofie cât şi în ştiință sau istoria ştiințelor.

Potrivit lui Duhem, o teorie fizică nu are drept scop explicarea datelor observabile (cele care s-ar pronunța asupra naturii realului şi deci ar fi revelate de metafizică), ci clasificarea logică a fenomenelor*, care trebuie să se supună unui principiu de economie

– adică să prezinte în cea mai simplă manieră fenomenele şi relaţiile dintre ele. O teorie fizică este deci o abstracţie comodă, permiţând rezumarea legilor experimentale. Este vorba aici de un convenţionalism*: o teorie fizică este un sistem abstract construit prin convenţie. Principiile sale fundamentale nu pretind că enunţă proprietăţile reale ale corpurilor; acestea sunt ipoteze* arbitrar alese cărora nu li se cere decât să fie coerente între ele şi să «salveze fenomenele», adică să dea seamă de observaţii şi măsurători efectuate asupra mărimilor fizice.

Principalele opere: *Teoria fizică, obiectul, structura ei* (1906); *«Să salvăm fenomenele», eseu asupra noţiunii de teorie fizică de la Platon la Galilei* (1908); *Sistemul lumii: istoria doctrinelor cosmologice de la Platon la Copernic* (1913-1959).

DUMNEZEU

(s.m.) **Etim.:** lat. *deus*, «Dumnezeu». **Religie:** 1. Politeism: fiinţă(e) superioară(e) şi nemuritoare care guvernează fenomenele naturale şi intervine în problemele omeneşti. 2. Monoteism (iudaism, creştinism, islamism): fiinţă unică, personală, absolut perfectă, creatoare a lumii, supraveghetoare a legilor sale generale, care poate interveni în cadrul acesteia prin miracole. **Filosofie:** 1. **Metafizică:** cauză primă şi perfectă a universului. 2. La Aristotel: fiinţă eternă şi perfectă, act pur. 3. La Spinoza: substanţă infinită, alcătuită dintr-o infinitate de atribute.

Oare «Dumnezeul filosofilor», principiu abstract şi comprehensibil prin raţiune, îl contrazice pe Cel al religiei? Filosofii Evului mediu au vrut, graţie acestei fiinţe a raţiunii, să pună «filosofia în serviciul teologiei*». Dar în acest caz, Dumnezeu este gândit după modalităţile proprii discursului filosofic, raţiunea, şi nu depinde de o revelaţie sau de un act de credinţă*; or, din punct de vedere religios, Dumnezeu nu este doar un principiu de explicare a lumii, el este o persoană îndurătoare, obiect al iubirii: «Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacob – scrie Pascal* – nu al filosofilor şi al savanţilor». Şi Kant*, urmându-l pe Pascal, va afirma că Dumnezeu este incognoscibil prin raţiune, fapt care justifică în ochii lui credinţa.

Termen învecinat: fiinţă supremă. **Termeni corelaţi:** deism; metafizică; religie; substanţă; teism; teologie.

DURATĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *durare*, «a se întări», «a dăinui», «a dura». **Sensuri curente:** 1. Interval de timp. 2. Timp acordat unei fiinţe sau unui lucru; se vorbeşte, spre exemplu, de «durata de viață» a unui arbore. **Psihologie:** calitate trăită şi subiectivă a timpului, prin opoziție cu timpul obiectiv şi măsurabil.

Timpul, ca mărime fizică omogenă şi măsurabilă, se descompune într-o serie discontinuă de momente, care nu au durată, tot aşa cum punctul nu are întindere. Totuşi, aşa cum remarca sfântul Augustin* în lucrarea sa *Confesiuni*, conştiința timpului nu este posibilă decât dacă transcende clipa. Fenomenologia şi, în special Husserl*, în lucrarea *Lecții despre conştiința intimă a timpului*, reia aceste analize şi arată că temporalitatea sau conştiința intimă a timpului este în mod fundamental durată. Pornind de la prezent, ea reține trecutul prin amintire şi tinde către viitor, în aşteptare. Timpul* trăit are deci o greutate, se înscrie într-o durată care poate varia de la un individ la altul, de la o stare de conştiință la alta. Durata, sau timpul trăit, este eterogenă şi calitativă, prin opoziție cu timpul fizic. În ceea ce-l priveşte pe Bergson*, acesta va face din durată nu numai expresia timpului subiectiv, dar şi acel ceva prin care conştiința* coincide cu o durată înscrisă în realitatea substanțială a oricărui lucru. Durata ar fi astfel fondul însuşi al ființei, pe care timpul fizic este incapabil să îl surprindă, în măsura în care el nu este decât transpoziția simbolică a timpului în spațiu.

Termeni învecinați: moment; timp. **Termen opus:** clipă. **Termeni corelați:** conştiință; prezent; temporalitate; timp; trecut.

DURKHEIM Émile (1858-1917)

— REPERE BIOGRAFICE —

Fost elev al *École normale supérieure*, Durkheim este mai întâi profesor la Universitatea din Bordeaux, apoi la cea din Sorbona. El este considerat unul dintre principalii fondatori ai sociologiei.

Sociologia concepută ca ştiință

Pentru a stabili calitatea de ştiință* a sociologiei – adică obiectivitatea şi fiabilitatea sa -, Durkheim încearcă să-i determine acesteia obiectul şi să-i precizeze metoda. Sociologia* comportă, în primul rând, un obiect specific: «faptul social», a cărui caracteristică esențială este că el «exercită o constrângere asupra individului». Studiul său impune o metodă* comparabilă cu cea a ştiințelor exacte: ne vom strădui să «tratăm faptele sociale ca lucruri». Ce este un lucru*? Este o realitate care trebuie observată din exterior şi căreia nu i se poate cunoaşte *a priori* natura: Durkheim ne pune, aşadar, în gardă față de iluzia înțelegerii imediate a faptelor sociale şi îi invită pe sociologi să studieze fenomenele* printr-o explorare prudentă, metodică, şi prin aceasta ştiinţifică a datelor observabile.

Transcendenţa conştiinţei colective

Această metodă riguroasă se va dovedi în mod particular fecundă, după cum o dovedesc principalele trei opere ale lui Durkheim, care tratează diviziunea muncii în societate, sinuciderea şi viaţa religioasă. În fiecare dintre lucrările sale, Durkheim îşi propune să explice strict sociologic faptele sociale studiate. În *Despre diviziunea muncii sociale*, volumul şi densitatea populaţiei sunt prezentate ca adevăratele cauze ale diferenţierii sociale în creştere şi ale preponderenţei progresive a «solidarităţii organice». În *Sinuciderea*, comportamentul actorilor individuali este explicat prin existenţa unor «curente suicidogene» sau a tendinţelor sociale de suicid, care se încarnează într-un individ sau altul. În *Formele elementare ale vieţii religioase*, în sfârşit, Durkheim arată că religia* este o realitate socială şi comportamentele religioase ţin de o logică colectivă. Esenţa religiei, prezentă deja în sistemele totemice, este împărţirea lumii în fenomene sacre* şi fenomene profane. Organizarea credinţelor prin raportare la sacru, a riturilor şi practicilor care le sunt asociate, constituie trăsătura comună a tuturor fenomenelor religioase. În fond, modalităţile variabile ale acestor practici şi figurile extrem de diverse ale fiinţelor venerate sunt puţin importante. Pentru că în toate religiile, societatea* însăşi – concepută ca o realitate care ne depăşeşte infinit şi ne inspiră teamă, respect şi adoraţie – este adevăratul obiect al cultului pe care oamenii cred că îl dedică sacrului*. De asemenea, religia stă mărturie pentru transcendenţa conştiinţei colective în raport cu conştiinţele individuale.

Principalele opere: *Despre diviziunea muncii sociale* (1853); *Regulile metodei sociologice* (1895); *Sinuciderea* (1897); *Formele elementare ale vieţii religioase* (1912).

e

ECHITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *aequitas*, de la *aequus*, «egal». **Sens larg:** sentiment spontan al dreptății și al nedreptății care se manifestă în aprecierea unui caz particular și concret. **Sens strict:** dreptate care se determină mai degrabă în funcție de spiritul uman decât de litera legii și care poate chiar tempera sau revizui legea în măsura în care aceasta se demonstrează «insuficientă datorită caracterului său general» (Aristotel).

Spiritul de dreptate

Mai mult decât un principiu sau o regulă, echitatea ține mai întâi de spirit, așa cum explică Aristotel*, în analiza pe care o consacră acestei noțiuni (*Etica Nicomahică*): echitabilitatea are același conținut ca și dreptatea, fiind totuși «perfectă» în raport cu dreptatea legală, pentru că ea constituie o «ameliorare a ceea ce este drept conform legii». În mod inevitabil, aceasta din urmă comportă scăpări sau lacune datorate caracterului său general. Revizuind și ponderând dispozițiile legale, echitatea transformă deci legea «într-un fir de plumb», precum cel pe care-l utilizează arhitecții, care «nu rămâne rigid, ci poate adopta forma pietrei». Dacă echitatea este spiritul de dreptate în măsura în care acesta se poate opune înseși legalității, problema definirii ei rămâne strâns legată de cea a dreptății* ca principiu nescris, anterior și superior legilor.

O distribuție echitabilă?

Cum putem însă determina ce este drept și ce nu este? Dezbaterile actuale asupra noțiunii de dreptate – și deci asupra celei de echitate -- constinuă să se concentreze asupra acestei întrebări extrem de delicate: care sunt principiile şi modalităţile potrivit cărora putem stabili ce revine în mod obiectiv fiecăruia? Dat fiind că principiul dreptăţii nu se aseamănă cu cel al egalităţii matematice – dreptatea nu poate viza pur şi simplu nivelarea tuturor condiţiilor – problema care se pune fiind aceea a distribuirii sociale echitabile a constrângerilor, a îndatoririlor, a privilegiilor şi onorurilor. Potrivit lui John Rawls* (*Teoria dreptăţii*), în partajele inegale trebuie să existe un punct de echilibru astfel încât anumite inegalităţi să fie preferate unor inegalităţi mai mari, dar şi unei repartiţii inegalitare. Echitatea – la fel ca şi dreptatea – înseamnă echilibru, bună cuviinţă şi dreaptă măsură.

Termeni învecinaţi: dreptate. **Termeni opuşi:** inechitate; nedreptate. **Termeni corelaţi:** drept; morală.

ECHIVALENŢĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *aequus*, «egal» şi *valeo*, «a valora». **Matematică:** aceeaşi semnificaţie sau aceeaşi extensie a două propoziţii, astfel încât este posibilă stabilirea unei relaţii de egalitate între ele (a scrie, de exemplu, că 2+2=4 înseamnă că «2+2» şi «4» sunt expresii echivalente). **Logică:** dubla implicaţie; două propoziţii *p* şi *q* sunt echivalente atunci când cele două implicaţii $p \rightarrow q$ şi $q \rightarrow p$ sunt adevărate în acelaşi timp.

Termen învecinat: egalitate. **Termeni corelaţi:** logică; matematică.

ECHIVOC

(adj. şi s.n.) **Etim.:** lat. *aequus*, «egal» şi *vox, vocis*, «voce». **(Adj.) Sens curent:** caracteristică a unor termeni care pot fi înţeleşi în mai multe feluri diferite. **(Subst.) Sens curent:** ambiguitate a sensului prin care putem înţelege un termen sau o propoziţie.

Termeni învecinaţi: ambiguu; ambiguitate. **Termen opus:** univoc. **Termen corelat:** sens.

ECLECTISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *eklekticos*, «care alege». **Sens curent:** abordare filosofică ce constă în a împrumuta, din diverse sisteme, cele mai bune teze sau elemente, atunci când ele sunt conciliabile, mai degrabă decât a edifica un nou sistem. **Sens particular**: şcoală a lui Victor Cousin (1792-1867); ambiţia acestei filosofii este, potrivit lui, de a «discerne ceea ce este adevărat de ceea ce este fals în diverse doctrine şi, după ce adevărurile vor fi fost purificate şi degajate prin analiză şi dialectică, ele să fie integrate în mod legitim într-o doctrină mai bună şi mai vastă».

ECOLOGIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *oikos*, «casă», «habitat», şi *logos*, «discurs», «ştiinţă». **Ştiinţă:** studiul ansamblului fiinţelor vii şi al relaţiilor pe care acestea le întreţin cu mediul înconjurător. **Filosofie:** teorie sau doctrină având ca obiectiv o mai bună adaptare a omului la mediul său natural. **Politică:** ansamblu de curente politice inspirate din filosofia ecologică ce pune în comun punerea în cauză a utopiilor progresiste.

Terra este o fiinţă vie

În 1866, naturalistul Ernst Haeckel definea ecologia ca «întreaga ştiinţă* a relaţiilor organismului cu mediul înconjurător, incluzând, în sens larg, toate condiţiile existenţei sale». El se referă la Darwin* şi insistă asupra caracterului evolutiv al relaţiilor dintre om şi natură*.

Cu câţiva ani înainte, Auguste Comte* arătase că armonia între fiinţa vie şi mediul său este condiţia fundamentală a oricărei vieţi (lecţia 44 din *Curs de filosofie pozitivă*).

Ecologia contemporană reţine din aceste prime teorii biologiste ideea de globalitate: omul nu poate da un sens vieţii sale şi nu poate împlini un proiect decât dacă îşi găseşte locul într-un context global. Numai natura, concepută ca un ansamblu de mecanisme şi procese independente de om, îi poate asigura acest context. Potrivit lui James Lovelock (teoretician ecologist american contemporan), pământul este o fiinţă vie din care omul face parte. Astăzi, omul agresează natura: este posibil ca ea să-şi recapete echilibrul dar, din acest echilibru, omul ar putea fi exclus (Vârstele *Gaïei*, Laffont, 1990).

Două ecologii?

Potrivit filosofului francez Luc Ferry (*Noua ordine ecologică*, Grasset, 1992), nu există numai una, ci două doctrine ecologice, pe care el le distinge cu atenţie. Pentru «fundamentalişti», natura posedă o valoare intrinsecă, independentă de fiinţele umane. Ea este prima condiţie a oricărei vieţi, iar specia umană – singura specie «anti-naturală» – este cea mai vătămătoare. De aceea, natura trebuie să fie în mod prioritar protejată. Pentru «apărătorii mediului înconjurător», dimpotrivă, omul este singurul purtător de valoare, singurul subiect al dreptului, iar natura nu are o valoare intrinsecă: dacă ea trebuie protejată, aceasta este necesar doar în scopul de a asigura umanităţii actuale şi celei viitoare cele mai bune condiţii de viaţă. Potrivit lui Luc Ferry, ecologia fundamentalistă se poate transforma într-un anti-umanism vitalist («Nu există valoare superioară vieţii»), şi de aici, într-o apologie a dictaturii, chiar a terorii, în numele respectului datorat naturii, devenită obiectul unei adevărate idolatrii.

Progresul repus în discuţie

Chiar dacă ecologia radicală poate constitui o ideologie periculoasă, nu se mai poate ignora astăzi faptul că planeta noastră este ameninţată. De aici provine şi actualitatea avertismentelor unor filosofi ca Hans Jonas*, Cornélius Castoriadis, Edgar Morin sau Michel Serres*. Trebuie să se înțeleagă, spun ei, că principalul duşman al omului, astăzi mai mult decât oricând, este omul însuşi. Devine astfel imperativă o sistematizare a regulilor pe care le adoptăm cu privire la mediul nostru natural.

Termeni corelați: natură; progres; umanism; violență.

EDUCAȚIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *educatio*, «creştere», «formare a spiritului». **Sens larg:** dezvoltare metodică a unei facultăți, a unui organ: (ex.: «educația reflexelor»). **Sens strict:** punerea în aplicare a unor metode şi procedee necesare pentru a asigura formarea şi dezvoltarea unei ființe umane.

«Omul, scrie Kant*, este singura ființă care trebuie să fie educată». Nefiind condus de către instinct*, el trebuie să cucerească prin cultură* ceea ce natura* i-a refuzat. Educația, al cărei scop este de a conduce omul spre propria sa umanitate, comportă, tot potrivit lui Kant, două aspecte: disciplina şi instrucția. Disciplina este partea negativă a educației. Ea obişnuieşte copilul să suporte constrângerea legilor, ajutând astfel la învingerea sălbăticiei sale originare. Instrucția este partea pozitivă a educației. Ea reprezintă acțiunea de formare şi îmbogățire a spiritului prin transmiterea cunoaşterii şi prin studiu. Dacă scopul educației este, în general, dezvoltarea capacităților individului precum şi perfecționarea umanității în ansamblu, determinarea obiectivelor şi metodelor sale pune în evidență profunde divergențe între filosofi. Trebuie să se pună accent pe dezvoltarea individuală sau, mai curând pe adaptarea armonioasă la mediul social şi la schimbările sale? Educația trebuie să fie conservatoare, autoritară şi protectoare, aşa cum crede Hannah Arendt* (*Criza culturii*), sau, dimpotrivă, non-directivă, liberală, chiar permisivă? În sfârşit, şi mai ales, educația trebuie privită într-o perspectivă exclusiv individualistă sau, mai bine, trebuie să se țină seamă, aşa cum procedează spre exemplu Éric Weil*, de dimensiunea ei politică? Căci a educa înseamnă a îndruma unui copil către libertate* şi autonomie, care nu ar putea fi concepute în afara cadrului cetățeniei. În acest sens, problematica educației se leagă strâns de cea a principiilor, a mizelor şi a devenirii instituțiilor noastre republicane.

Termeni învecinați: formare; instruire. **Termeni opuşi:** brutalitate; sălbăticie. **Termeni corelați:** cetățean; civilizație; cultură; instituție; republică.

EGALITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *aequalitas*, «egalitate». **Matematică**: raport între mărimi în virtutea căruia ele pot fi substituite una cu cealaltă.

Drept şi filosofie Politică: principiu conform căruia indivizii, în cadrul unei comunităţi politice, trebuie trataţi în acelaşi fel.

Această ultimă definiţie este în sine vagă, deoarece o societate poate admite mai multe tipuri de egalitate:

– Egalitatea în drepturi (sau egalitatea civică şi politică), cu alte cuvinte egalitatea în faţa legii; egalitatea se opune aici privilegiilor. Acest tip de egalitate se bazează în general (dar nu în mod necesar) pe ideea unei egalităţi naturale între oameni. Aceasta nu înseamnă că ei au toţi aceleaşi forţe şi aceleaşi calităţi, ci că ei au o demnitate egală.

– Egalitatea condiţiilor (sau egalitatea socială). Dezvoltarea aspiraţiilor sociale a atras după sine o critică a insuficienţei simplei egalităţi a drepturilor. Marx*, spre exemplu, reproşează acestei egalităţi că este pur formală şi iluzorie. Reflecţia despre egalitate se orientează atunci către un egalitarism, căutând, în măsura în care este posibil, să egalizeze mijloacele şi condiţiile de existenţă. Pentru Tocqueville*, această «pasiune pentru egalitatea» socială este trăsătura dominantă a democraţiilor moderne.

Liberalismul* reproşează acestui egalitarism că favorizează egalitatea în detrimentul libertăţii* individuale. De asemenea, i se poate reproşa că el confundă egalitatea cu identitatea*: egalitatea presupune că indivizii au o natură comună sau o demnitate comună, dar nu că ei sunt asemănători din toate celelalte puncte de vedere. Egalitatea şi diferenţa* sunt deci perfect conciliabile.

În aceeaşi optică, s-a făcut şi distincţia între egalitate şi justiţie*: inegalitatea socială nu este în sine injustă, ci numai în măsura în care ea îi împiedică pe indivizi să se bucure de drepturile lor (spre exemplu, cazul analfabeţilor....). Teoretic, ar fi deci posibil să se rezolve contradicţia dintre egalitatea în drepturi şi inegalitatea în condiţii: nu prin suprimarea acesteia din urmă, ci prin reducerea ei în limitele în care inegalitatea este comparabilă cu justiţia. Această concepţie se bazează pe ideea aristoteliciană de echitate* (distribuţie corectă a avantajelor, fără ca aceasta să fie în mod necesar rezultatul unui partaj egal), mai mult decât pe aceea de egalitate.

Termeni învecinaţi: echitate; echivalenţă; similitudine. **Termen opus:** inegalitate. **Termeni corelaţi:** drept; justiţie; libertate; politică.

EGO

(s.n.). **Etim.:** pronume personal latin, cu semnificaţia «eu». **Filosofie:** La Husserl şi în fenomenologie, desemnează activitatea concretă care constituie sensul tuturor obiectelor.

Ego este un termen a cărui utilizare în limbajul filosofic a fost inaugurată de interpretările moderne ale cogito-ului* din filosofia lui Descartes*, interpretări care au trecut de la pronumele personal latin *ego*, la substantivul «ego-ul». Prin aceasta s-a încercat să se desemneze eul* care se sesizează pe sine însuşi în «Gândesc, deci exist»: aici este mai puţin vizat individul particular, cât subiectul care este în joc.

Începând cu Descartes, substanţa*, subiectul, adică «cel care se autosusţine» şi, într-un anumit sens, susţine orice obiect, este perceput sub forma conştiinţei*, sau mai precis prin certitudinea pe care conştiinţa o are referitor la identitatea sa. Pentru Husserl*, acestei accepţiuni carteziene a ego-ului îi lipseşte radicalitatea, pentru că ea calchiază încă comprehensiunea ego-ului pe cea a obiectului, a lucrului. Ego-ul husserlian, calificat de aici înainte drept «transcendental*», nu mai este o substanţă, ci actul pur care face posibilă, constituie orice substanţialitate.

Nu este mai puţin adevărat că, la Husserl, ego-ul care constituie orice fiinţă se «constituie el însuşi, în mod esenţial, ca existând ca eu care trăieşte acest ceva sau acest altceva»: cu alte cuvinte, caracterul absolut al ego-ului coabitează cu exigenţa unei vieţi singulare şi concrete. Ego-ul suntem noi toţi, dar în sensul de fiecare, şi nu de oricine (din acest motiv, la Husserl, raportul dintre ego şi *alter ego* – adică cu celălalt – este esenţial).

Prin aceasta, ego-ul husserlian se distinge de subiectul transcendental kantian care este un cadru general, fără nimic singular: eul individual nu este, pentru Kant*, decât un obiect constituit şi nu o putere constituantă. Sartre* îşi va aminti acest lucru, atunci când, contrar lui Husserl, va propune desolidarizarea activităţii constitutive a conştiinţei de orice idee de ego individual.

Termeni învecinaţi: eu; individ; subiect. **Termeni corelaţi:** alteritate; conştiinţă; intenţionalitate; transcendental.

ELEAŢI

(s.m. şi adj.). **Etim.:** nume provenit de la oraşul Elea, în Italia de Sud. **Filosofie:** calificativ aplicat gânditorilor greci din Elea (sec. VII-VI î.Cr.), potrivit cărora fiinţa este imobilă, iar cunoaşterea este sensibil înşelătoare şi iluzorie.

Cei mai cunoscuţi eleaţi sunt Parmenide* şi Zenon din Elea (sec. V î.Cr.), care au respins existenţa mişcării prin argumente celebre: atletul Ahile nu va putea niciodată să ajungă din urmă o broască, oricare ar fi distanţa care să îi separă, deoarece mişcarea este divizibilă la infinit; din acelaşi motiv, săgeata arcaşului nu-şi va atinge niciodată ţinta etc.

Termeni corelaţi: fiinţă; metafizică; mişcare; ontologie.

EMIL

Emil este un personaj creat de Jean-Jacques Rousseau* în lucrarea sa *Emil sau Despre educaţie* (1763). «Elev imaginar», el reprezintă modelul unei educații după natură, respectând spontaneitatea copilului și permițându-i să devină un om liber și fericit. Pornind de la tema cărții lui Rousseau, uneori cu prețul contrazicerii, Emil a devenit o emblemă pentru toate «pedagogiile moderne» care s-au dezvoltat în secolele al XIX-lea și XX.

EMOȚIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *movere*, «a pune în mișcare». **Sens obișnuit și psihologic**: tulburare intensă și în general trecătoare a conștiinței, provocată de o situație neașteptată și însoțită de diverse reacții organice dezordonate și confuze (palpitații, nod în gât, paloare, tremurături sau chiar leșin).

Cuvântul emoție comportă, în utilizarea curentă, două sensuri destul de diferite. Pe de-o parte, el desemnează o stare de șoc provovată de un eveniment sau o informație total neașteptate, fericite sau înspăimântătoare. Subiectul emoționat, victimă a corpului* său înfrânt, se află deci în incapacitatea de a reacționa cu eficiență (spre exemplu, ·imposibilitatea de a striga...). Pe de altă parte, dimpotrivă, emoția trimite la un sentiment* mult mai stabil și mult mai puțin irațional: în acest sens, mila* este o emoție care poate genera compasiune și caritate, în timp ce emoția estetică* ne poate orienta către calea frumuseții. Teoria lui Sartre*, pentru care emoția «departe de a fi dezordine, posedă o semnificație proprie», tratează emoția ca șoc (sens primar). În *Schiță a unei teorii a emoțiilor*, el explică faptul că acest raport tulburat al conștiinței cu lumea se aseamănă unei «conduite magice». În acest caz noi nu suntem, așa cum credem în mod spontan, pur și simplu victimele corpurilor noastre. Emoția este, dimpotrivă, o degradare spontană raportului nostru cu lumea. Astfel, spre exemplu, în teamă, conștiința urmărește să nege un obiect al lumii exterioare și va merge până la a se distruge pe sine (epuizându-se), pentru a suprima magic (adică fictiv) obiectul de care se teme (un agresor, spre exemplu). Această conduită aparent stranie exprimă deci o încercare de a substitui lumii reale o lume magică, ireală fără îndoială, dar la fel de coerentă (ca lumea visului).

Termeni învecinați: bulversare; dezordine. **Termen opus:** stăpânire de sine. **Termeni corelați:** pasiune; sentiment.

EMPIRIC

(Adj.). **Etim.:** gr. *empeirikos*, «acela care se conduce după experiență». **Sens strict:** califică o școală de medici greci, care declarau că urmează experiența. **Sens curent:** sinonim cu «pragmatic». **Filosofia cunoașterii**: adjectiv care califică conținutul experimental, sau sursa experimentală a cunoașterii; sinonim cu *a posteriori*; se obișnuiește astfel să se facă distincție între cunoaşterea empirică şi cea raţională (spre exemplu, matematica).

În accepţiunea sa filosofică, nu trebuie să se confunde adjectivul empiric cu substantivul empirist, care semnifică un «adept al empirismului*». Este perfect posibil să admitem că unele dintre cunoştinţele noastre au un conţinut empiric, fără a face din experienţă fundamentul unic al cunoaşterii. Pentru Kant*, spre exemplu, propoziţiile ştiinţelor naturii (legile ştiinţifice) au, în mod evident, un conţinut empiric, dar ele nu se reduc numai la acesta: în forma* lor de legi, ele derivă din principii *a priori** ale intelectului*.

Termeni învecinaţi: *a posteriori*; experimental. **Termeni corelaţi:** cunoaştere; experienţă; ştiinţă.

EMPIRISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *empeiria*, «experienţă», «cunoaştere dobândită prin experienţă». **Filosofia cunoaşterii**: concepţie conform căreia cunoaşterea se fondează pe experienţa sensibilă externă (senzaţiile) şi pe cea internă (sentimentele noastre, aşa cum sunt ele trăite).

Locke* este autorul textului «canonic» al empirismului. Sufletul, scrie el, este o tabula rasa, o pagină albă, fără caractere. «Cum poate recepta el ideile [....]? De unde îşi ia el materialele care se constituie în fundament al tuturor raţionamentelor şi al tuturor cunoştinţelor? La aceasta eu răspund printr-un singur cuvânt, experienţa». (*Eseu asupra intelectului omenesc,* I, 2). Empirismul clasic (Locke, Hume*, Condillac*...) respinge astfel ideile înnăscute despre care vorbeşte Descartes (cf. Ineism). El susţine afirmaţia potrivit căreia cunoaşterea are o bază sensibilă (ideile sunt copii ale impresiilor sensibile; cf. Senzualism); el descrie producerea conceptelor şi ideilor generale pornind de la senzaţii primare, prin intermediul semnelor limbajului (o idee abstractă şi generală nu este decât un cuvânt care serveşte la reprezentarea ideilor particulare şi concrete, ele însele derivate din senzaţii; cf. Nominalism); în sfârşit, el are tendinţa să excludă orice speculaţie dincolo de datele experienţei, adică să respingă metafizica*. Empirismul lui Locke susţine existenţa obiectivă a obiectelor exterioare de la care ne vin senzaţiile. Dar, în continuarea lui Berkeley* şi a lui Hume, empirismul modern refuză acest postulat şi se vrea fenomenalist*: datele primare ale cunoaşterii sunt impresii sensibile, care sunt percepţii şi reprezentări*; nu este posibil să inferăm cu certitudine, pornind de la aceste percepţii, existenţa obiectelor pe care le reprezintă. Începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea, empirismul cunoaşte o înnoire, o dată cu Ernst Mach (1838-

1916), Moritz Schlick, fondator al Cercului de la Viena*, Ludwig Wittgenstein* şi Rudolf Carnap*. Aceşti filosofi reiau principiul empirismului pornind de la refuzul judecăţilor* sintetice *a priori** postulate de către Kant*; ei afirmă că singurele adevăruri *a priori* sunt acelea, pur formale, ale logicii*. Abandonând problema originii cunoaşterii, ei vor mai ales să arate că doar experienţa poate verifica adevărurile. În sfârşit, abordând cunoaşterea pornind de la analiza logică a limbajului, acest empirism modern nu pune problema «ideii» în raport cu «senzaţia», ci a propoziţiei* în raport cu faptul observabil (nu este vorba de a şti, spre exemplu, dacă ideea de roşu trimite la senzaţia de «roşu», ci dacă enunţul «Acest pom este roşu» exprimă un fapt cu care ne putem confrunta).

Termen învecinat: senzualism.
Termen opus: ineism.

EMPIRISM LOGIC

Nume dat empirismului contemporan reprezentat de Cercul de la Viena. Scopul său este de a arăta, cu ajutorul analizei logice a limbajului, că întreaga noastră cunoaştere este fie logică, adică formală, fie bazată pe experienţă (cf. Pozitivism logic).

Termeni corelaţi: cunoaştere; experienţă; raţionalism; senzaţie; ştiinţă.

ENGELS Friedrich
(1820-1895)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în Prusia şi mort la Londra, el este prieten şi colaborator al lui Karl Marx, împreună cu care scrie numeroase lucrări (în special *Manifestul partidului comunist*).

Ca autor unic, Engels a avut o contribuţie personală la marxismul originar, confruntând gîndirea marxistă cu ştiinţele sociale şi istorice ale timpului său şi, de asemenea, şi cu ştiinţele naturale. Voind să demonstreze că «materialismul dialectic*» al lui Marx era filosofia cea mai conformă spiritului ştiinţific şi cea mai aptă să sintetizeze totalitatea cunoaşterii din epocă, el furnizează ideologiei* staliniste a anilor '30 pretextul pentru erijarea marxismului în cunoaştere absolută.

Principalele opere: împreună cu Marx: *Ideologia germană* (1844-1845) şi *Manifestul partidului comunist* (1848); *Dialectica naturii* (1874); *Anti-Dühring* (1876); *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* (1884).

ENTELEHIE

(s.f). **Etim.:** gr. *entelecheia*, «energie activă». **La Aristotel:** 1. Act împlinit, prin opoziție cu actul nedeterminat, și perfecțiune asociată acestei împliniri. 2. Formă (sau motiv) a acestei desăvârșiri. **La Leibniz**: toate substanțele simple – sau monade – în măsura în care posedă o oarecare perfecțiune, și întrucât ele sunt sursa propriilor lor acțiuni.

Termeni învecinați: act; perfecțiune. **Termeni corelați:** monadă; putere.

ENTITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. scolastică *entitas*, «esență a unei ființe». **Filosofie:** realitate totală a ființei considerate în individualitatea sa (la scolastici și la Descartes). **Sens particular**: abstracție considerată în mod greșit realitate, chiar personificată (cf. Auguste Comte).

EPICTET
(50-130 d.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Sclav eliberat foarte timpuriu, Epictet a urmat la Roma cursurile stoicului Musonius Rufus. Expulzat din Roma în timpul domniei lui Domițian în anul 94 d.Cr., și-a petrecut în mare sărăcie restul vieții în Epir, deschizând o «școală» în modesta sa casă. *Convorbirile* și *Manualul* au fost scrise în limba greacă de către discipolul său Arrianus, pornind de la lecțiile lui Epictet.

«Ceea ce depinde de noi, ceea ce nu depinde de noi»

Filosofia lui Epictet acordă un loc central moralei* în cadrul reflecției. «Ce trebuie să fac?» și «Cum să fiu fericit?» în această lume violentă și opresivă: – iată întrebările constante asupra cărora Epictet se întreține cu discipolii săi.

Filosofia sa exaltă libertatea* și voința*: «Dacă vrei, spune el în *Convorbiri*, ești liber.»

Prima distincție a lui Epictet, în primul capitol din *Convorbiri*, este fundamentală: «Există lucruri care depind de noi și lucruri care nu depind de noi». Lui Epictet i se datorează linia directoare constantă a moralei stoice: «ceea ce depinde de noi» reprezintă întregul domeniu al opiniilor, gândurilor, raționamentelor, reprezentărilor, voinței, dorințelor, aversiunilor noastre; «ceea ce nu depinde de noi» reprezintă corpul, frumusețea, sănătatea, bogăția, onorurile. Pe acestea trebuie să le considerăm ca nestând în puterea noastră, deci ca fiindu-ne străine. Numai ceea ce depinde de noi este într-adevăr al nostru: acest domeniu are legătură cu binele sau răul. În afara noastră, nimic nu poate fi bun, nici rău, nici util, nici dăunător. Totul este indiferent.

Ordinea lumii

Ca toţi stoicii, Epictet este de părere că lumea este supusă unei ordini imuabile, în care este imposibilă orice schimbare. Ca urmare, noi nu putem modifica după voia noastră ceea ce se întîmplă în natură, în societate, în organismul nostru. Nu este decât un lucru de făcut: a-ţi juca rolul, fiind în acelaşi timp spectator al lumii. Dimpotrivă, dacă luăm în consideraţie nu ceea ce este în afara noastră, ci ceea ce este în noi, atunci există loc pentru libertate*. Ceea ce depinde de noi este viaţa noastră spirituală, dorinţele* noastre, gândurile noastre, în măsura în care le acceptăm sau le respingem, într-un cuvânt voinţa noastră. Binele* Suprem este astfel acordul voinţei* şi al raţiunii*. Căci dacă există o ordine imuabilă în succesiunea evenimentelor, acestea din urmă au o raţiune de a fi şi omul le poate reaşeza în ordinea lumii, gîndindu-le ca necesare.

Ceea ce este important este că acţiunea interioară le poate transforma sensul şi, spre exemplu, poate face dintr-un om revoltat, nefericit şi tulburat, un om care acceptă cu curaj ceea ce survine, căutând să rămână demn, şi prin aceasta fericit. Dimpotrivă, lăsîndu-se dominat de sensibilitate, omul se lasă tulburat de evenimentele exterioare, el fiind deci nefericit. «Libertatea, spune Epictet, în *Convorbiri*, constă în a vrea ca lucrurile să se întâmple, nu cum ne place, ci cum se întâmplă».

Stăpânirea dorinţelor

Finalitatea moralei este deci stăpînirea dorinţelor care ne determină să căutăm «false binefaceri», care sunt binefaceri incerte. Urmărirea a ceea ce este cu adevărat bine nu poate fi deci conciliată cu căutarea unui bine incert. Morala lui Epictet este absolută. Ea refuză compromisurile. Întregul efort al moralei vizează ideile noastre: trebuie să reflectăm la relativitatea valorilor şi să ne convingem că noi suntem cei care decidem dacă ceea ce ni se întâmplă este bine sau rău. Putem de asemenea să rezistăm în faţa loviturilor soartei. Înţeleptul acceptă bineînţeles afecţiunile umane, ca dragostea sau prietenia, dar nu este de acord să fie sclavul lor, şi nici nu crede că acestea sunt veşnice. Înţeleptul ştie să compătimească suferinţele altuia, dar se străduieşte să nu fie el însuşi nefericit. Această stăpînire a dorinţei nu se poate face decât progresiv. Epictet ne sfătuieşte astfel să «începem cu lucrurile minore». Trebuie să exersăm în a acţiona în orice cu moderaţie. Astfel este posibil progresul: «mai întâi convieţuim cu zeii», iar apoi le devenim egali: «Devenim filosofi, spune el, aşa cum devenim atleţi». Acest travaliu asupra propriei persoane este anevoios întrucât trebuie să înfruntăm dispreţul celor care dau importanţă bunurilor nestatornice. Dar înţeleptul este mai presus de aceste consideraţii care nu privesc viaţa sa interioară.

Contemplând din interiorul său «sursa binelui, o sursă inepuizabilă, având în vedere că ea se ascunde permanent», el îşi asigură această unică forţă şi rază a umanităţii. Chiar această conştiinţă a apartenenţei la umanitatea* universală face din el un drept.

Principalele opere: *Convorbiri* (către 130); *Manual* (către 130).

«CEEA CE DEPINDE DE NOI»

Stoicismul dă existenţei filosofice un sens care se regăseşte în expresii curente ca «a considera lucrurile filosofic». Este vorba, într-adevăr, de a propune ca model de comportament o anumită atitudine faţă de evenimente şi lucruri, şi faţă de tot ceea ce se întâmplă, atitudine care să fie în măsură să neutralizeze şi să anuleze orice efecte negative (tristeţe, disperare, violenţă, mânie...) care pot afecta sufletul nostru. Epictet enunţă aici principiul acestei înţelepciuni, principiu apt să ne ofere cheia libertăţii şi a fericirii filosofice.

«1. Există lucruri care depind de noi şi lucruri care nu depind de noi. Ceea ce depinde de noi este credinţa, tendinţa, dorinţa, refuzul, pe scurt, toate lucrurile asupra cărora putem acţiona. Ceea ce nu depinde de noi este sănătatea, bogăţia, părerea celorlalţi, onorurile, pe scurt, tot ceea ce nu provine din acţiunea noastră.

2. Tot ceea ce depinde de noi este prin chiar natura sa supus voinţei noastre; nimeni nu ne poate împiedica să facem acel lucru, şi nu ne va obstrucţiona acţiunea. Ceea ce nu depinde de noi nu are forţă proprie, ţine de altcineva; o voinţă exterioară ne poate priva de acest ceva.

3. Aminteşte-ţi deci: dacă vei crede că se supune voinţei tale ceea ce, prin natura sa, depinde de altcineva, dacă vei crede că depinde de tine ceea ce depinde de altul, atunci te vei simţi înlănţuit, vei geme, sufletul tău va fi neliniştit, şi îi va face responsabili pe zei şi pe oameni. Însă dacă vei considera că depinde de tine numai ceea ce depinde de tine, că depinde de altul ceea ce realmente depinde de altul, nu te vei simţi niciodată constrâns să acţionezi, niciodată obligat în acţiunea ta, nu vei face pe nimeni responsabil, nu vei acuza pe nimeni, nu vei comite nici un act care să nu fie voluntar; nimeni nu va putea să te rănească, nimeni nu va putea să-ţi fie adversar, pentru că nefericirea nu te poate atinge.»

Epictet, *Manual* (către 130), după trad. franceză R. Létocquart, coll. «Profil Philosophie», Hatier, Paris, 1988, p. 52.

O dualitate fundamentală

Distincţia esenţială ce trebuie realizată separă pe de-o parte, ceea ce îmi aparţine într-adevăr (ceea ce este cu adevărat eu), ceea ce este proprietatea mea, asupra căruia pot să acţionez în mod imediat (adică facultatea de a gândi lucrurile şi de a le voi) şi, pe de altă parte, ceea ce nu-mi aparţine, ci depinde mereu de circumstanțe exterioare, situate dincolo de sfera mea de activitate (propriul meu corp trebuie să fie asimilat acestor elemente străine, care nu țin de adevărata mea natură).

Sarcina filosofică

Sarcina înțeleptului este deci, de fiecare dată, aceea de a face diferența şi de a trasa corect demarcația dintre cele două domenii. Făcând aceasta, el stabileşte perimetrul libertății şi acțiunii sale: trebuie să încerce să transforme raportul său cu lucrurile, mai curând decât lucrurile însele, care nouă ne scapă întotdeauna din anumite puncte de vedere. Prin această muncă asupra propriei persoane se probează secretul unui anumit tip de înțelepciune.

EPICUR
(341-270 î.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în insula Samos, Epicur este trăieşte perioada de decadență a lumii greceşti, după dominația exercitată de către Filip al Macedoniei şi de către fiul său, Alexandru cel Mare. Haosul exterior al cetății îl determină să propovăduiască o reîntoarcere asupra vieții interioare. În anul 306 el cumpără Grădina, un teren situat la nord-est de Atena, unde adună a comunitate de prieteni care trăiesc în jurul maestrului, îndepărtați de viața politică. Ca şi în cazul lui Socrate, pe care îl aprecia, moartea lui Epicur a fost aceea a unui înțelept senin şi perfect stăpân pe el.

Filosofia lui Epicur este constituită din trei părți: cea canonică, care expune regulile adevărului; fizica* (din grecescul *physis,* «natură»), care propune o explicație filosofică a naturii; în fine, morala*, care tratează despre condițiile vieții fericite. Ordinea acestor trei părți este importantă: ea corespunde sistemului lui Epicure. Etica* este în fapt scopul filosofiei*, care are ca fundament fizica: ea oferă, grație canonicii, cunoaşterea naturii, care îi va permite înțeleptului să fie fericit.

Canonica

Criteriile adevărului* sunt senzațiile*, căci ele ne pun în contact cu lucrurile exterioare. Corpurile* emit particule fine («simulacre»), care întâlnesc simțurile noastre şi permit astfel reprezentarea sensibilă. Aceasta nu este deci «subiectivă» sau înşelătoare: prin «simulacre» ea ne pune în contact cu lucrurile. Senzațiile repetate lasă în noi amprente care ne permit anticiparea percepției, prin intermediul căreia noi putem recunoaşte obiectele.

Fizica

Urmând învățăturile lui Democrit* (sec.V î.Cr.), Epicur propune o explicație atomistă a naturii: lumea este compusă din elemente materiale minuscule și indivizibile, atomii*. În starea inițială, aceştia se deplasează în vid şi, prin întîlnirea lor şi prin diversele lor legături, formează lucrurile şi ființele. Astfel, «nimic nu se naşte din nimic»: tot ceea ce există nu este decât o anumită combinație de atomi; de asemenea, moartea* reprezintă descompunerea unui corp în elementele sale «atomice». Epicur este deci materialist*: întrucât orice lucru este o combinație de atomi, orice lucru este de natură materială. Sufletul însăşi este o compoziție de atomi; iar ordinea lumii nu este rezultatul unui plan rațional sau al exercitării unei inteligențe divine, ci al hazardului. Ea s-a format prin jocul mecanic şi orb de combinații atomice. Astfel, există o infinitate de lumi, iar cosmosul nu este veşnic.

În ceea ce-i priveşte pe zei (şi ei materiali), ei există, dar, fericiți şi independenți, tot aşa cum vor să ajungă şi înțelepții, ei se dezinteresează de lume şi de lucrurile omeneşti.

Morala

Pentru Epicur, numai această concepție despre natură poate fonda o morală autentică, adică ataraxia* (în limba greacă, «absența tulburării»), eliberându-ne de mitologiile populare, de spaimele deşarte şi de superstițiile care se alimentează în realitate din ignoranța noastră cu privire la natura lucrurilor.

Astfel, dacă zeii sînt indiferenți, nu avem de ce să ne temem de ei. Dacă sufletul nu este decât un compus material de atomi, nu avem de ce să ne temem nici în legătură cu călătoria lui în regatul morții, sau în legătură cu diferitele reîncarnări, credințe obişnuite pentru greci.

Nu avem, de asemenea, de ce să ne temem de moarte, care este descompunerea compusului material din care suntem alcătuiți, corp şi suflet, şi care nu este deci, decât privare de senzații. «Moartea nu înseamnă nimic pentru noi», căci atunci când suntem noi, ea nu este, iar cînd survine, noi nu mai suntem.

Întrucât nu există lumea de dincolo, fericirea înțeleptului trebuie să se realizeze în această lume. Senzația, care este criteriul cunoaşterii, este, de asemenea, şi ghidul care ne face să căutăm plăcerea şi să fugim de durere. Această fericire va consta deci în satisfacerea plăcerilor, printre care, acelea ale inteligenței. Morala lui Epicur este un hedonism* (din grecescul *hedoné,* «plăcere»). Hedonismul epicurian nu constituie totuşi o apologie a plăcerii şi a lipsei de măsură: el promovează o justă reglementare a plăcerilor, viața înțeleptului fiind temperată, contemplativă şi virtuoasă.

Principalele scrieri: *Scrisoare către Herodot* (despre fizică); *Scrisoare către Pitocles (despre meteoriți); Scrisoare către Menelceu* (despre morală).

«MOARTEA NU ÎNSEAMNĂ NIMIC PENTRU NOI»

Morala lui Epicur se prezintă ca o învăţătură despre înţelepciune, adică despre conformitatea cu marile principii ale naturii. Aceasta ne determină să căutăm plăcerea şi să fugim de suferinţă. Adevărata plăcere, totuşi, nu trebuie confundată cu o bucurie vulgară: ea este mai degrabă un repaus al sufletului, o seninătate de nezdruncinat. Există totuşi o angoasă de care pare dificil să ne eliberăm: această frică de moarte care pare să ne ameninţe definitiv liniştea sufletului. Încercând să elimine o teroare care ameninţă să distrugă orice linişte sufletească, Epicur dezvoltă în acest text o argumentaţie minuţioasă.

«Obişnuieşte-te cu ideea că moartea nu este nimic pentru noi, pentru că orice bine şi orice rău rezidă în senzaţie; însă moartea este privare completă de aceasta din urmă. Cunoaşterea certă a faptului că moartea nu este nimic pentru noi are drept consecinţă faptul că putem aprecia mai bine bucuriile pe care ni le oferă viaţa efemeră, pentru că ea nu adaugă ultimei o durată nelimitată, ci dimpotrivă ne îndepărtează de dorinţa de imortalitate. În fapt, pentru cel care a înţeles cu adevărat că moartea nu are nimic înspăimântător, nu mai există nimic înspăimântător în această viaţă. Astfel, cel care spune că ne temem de moarte, nu pentru că ea ne provoacă rău atunci când vine, ci pentru că suferim deja la ideea că ea va veni într-o zi, trebuie considerat un prost. Pentru că, dacă un lucru nu ne cauzează probleme prin prezenţa sa, neliniştea ataşată aşteptării sale este nefundamentată. Astfel, răul care ne face să ne frământăm cel mai mult nu înseamnă nimic pentru noi, pentru că atât cât existăm, moartea nu este, iar când moartea vine, noi nu mai suntem.»

Epicur, *Lettre à Ménécée* (*Scrisoare către Meneceu*),
trad. fr. M. Solovine, PUF, Paris, 1971, p. 130.

Indiferenţa şi incompatibilitatea de a fi

Epicur începe prin a enunţa un principiu de indiferenţă: senzaţia este principiul plăcerii şi al durerii, definind ceea ce pentru noi poate fi bun sau rău. Moartea, ca privaţiune a senzaţiei, nu este nici bună, nici rea: neputând să ne afecteze cu nimic, ea nu este, strict vorbind, nimic pentru noi. Al doilea principiu este un principiu de excludere reciprocă: a fi înseamnă a fi în viaţă; a fi mort înseamnă a nu mai fi. Nu putem să ne temem deci de ceea ce nu există. Moartea nu numai că nu este nimic pentru noi, ea nu este nimic în noi: prezenţa ei implică absenţa noastră.

Gustul efemerului

Moartea nu are deci nimic înspăimântător: ea nu presupune nici binele, nici răul, ea nu reprezintă ceva decât atunci când noi nu mai suntem nimic. Această afirmaţie antrenează două consecinţe etice imediate: eliberîndu-ne de o teamă absurdă, ea face posibilă o linişte mai mare; ne permite să ne bucurăm de clipa în sine, fără să nutrim speranţe zadarnice.

EPICURIANISM

(s.n.). **Etim.:** substantiv format pornind de la numele lui Epicur. **Sens larg:** căutare exclusivă şi excesivă a plăcerii. **Sens strict:** doctrină a lui Epicur şi a discipolilor săi (Lucreţiu, spre exemplu), fondată pe baza idealului de înţelepciune potrivit căruia fericirea, adică liniştea sufletului (ataraxia) este scopul moralei; această doctrină ne învaţă să nu ne fie teamă nici de zei, nici de moarte (cf Materialism), şi să căutăm plăcerile simple şi naturale ale vieţii (cf. Hedonism).

Epicurianismul s-a dezvoltat în antichitate, atât în Grecia, prin Epicur, cât şi la Roma, prin Lucreţiu*, în circumstanţe marcate de tulburări politice. Evul Mediu creştin îl va oculta şi va contribui foarte mult la alterarea sensurilor sale, răspândind povestea epicurianului care aleargă după satisfacţii, poveste care nesocotea idealul de înţelepciune propriu epicureismului antic. Acesta din urmă va fi reconsiderat în perioada Renaşterii (Montaigne*) şi parţial în secolul al XVII-lea (Gassendi, Hobbes*).

Termen învecinat: hedonism. **Termeni opuşi:** ascetism; exces; lipsă de măsură. **Termeni corelaţi:** înţelepciune; ' fericire; morală; plăcere.

EPISTEMOLOGIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *episteme*, «ştiinţă» şi *logos*, «discurs». **Sens larg** (folosit mai ales în spaţiul anglo-saxon): analiză sau studiu al proceselor generale ale cunoaşterii; epistemologia este astfel sinonimă cu «teoria generală a cunoaşterii» (sau gnoseologie). **Sens strict** (folosit mai ales în franceză): analiză a «spiritului ştiinţific»: studiu al metodelor, al crizelor, al istoriei ştiinţelor moderne; studiu filosofic al unei ştiinţe particulare (în acest sens se vorbeşte de epistemologia matematicii, a istoriei etc.).

Progresul epistemologiei este asociat dezvoltării ştiinţifice înregistrate în secolul al XIX-lea. Însă marile crize ştiinţifice de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX (teorie evoluţiei* în biologie, teoria relativităţii* şi mecanica cuantică în fizică...) au repus în discuţie normele acceptate de către raţionalitatea ştiinţifică, aşa cum fuseseră ele enunţate, în 1867, de către Claude Bernard* în lucrarea *Introducere în medicina experimentală*. Oare această bulversare poate fi interpretată în sensul că nu există o raţiune* ştiinţifică eternă? Că fiecare ştiinţă* îşi construieşte obiectul de o manieră istorică, împotriva evidenţelor anterioare şi a simţului comun, surmontând propriile sale obstacole? Această pistă a fost exploatată de către Gaston Bachelard* prin intermediul celor două concepte-cheie ale sale: cel de «obstacol epistemologic», adică un ansamblu de reprezentări științifice sau non științifice, care împiedică o știință dată, la un moment dat, să pună corect problemele; precum și cel, corelativ, de «ruptură epistemologică», care este un act intelectual prin intermediul căruia o știință își surmontează obstacolele epistemologice, remodelându-și principiile explicative. Știința își pierde în acest caz unitatea; spiritul științific trebuie reconstruit neîncetat.

Sau, dimpotrivă, este oare posibil, așa cum a subliniat întreaga tradiție pozitivistă* (cf. Cercul de la Viena), dar, în felul său propriu, și Karl Popper* să definim o «logică a descoperirii științifice», o unitate metodologică a științei? Aceasta este dezbaterea centrală a epistemologiei contemporane.

Termeni învecinați: gnoseologie; teoria cunoașterii. **Termeni corelați:** cunoaștere; ontologie; știință.

EPOCHÉ

(s.n.). **Etim.:** termen grec însemnând «oprire», «întrerupere», «suspendare a judecății». **Filosofie:** **1.** La sceptici: suspendare a judecății sau refuz de a se pronunța asupra unui fapt, de a susține o anumită teză. **2.** La Husserl: punere între paranteze a lumii obiective sau suspendarea adeziunii naive (credințe spontane, diverse convingeri...) și a judecății de tip științific referitoare la real; această epoché permite «subiectului cugetător» să se sesizeze ca «eu pur» sau «transcendental».

Termeni corelați: fenomenologie; scepticism.

EROARE

(s.f.) **Etim.:** lat. *error*, «alergare la întâmplare», de la *errare*, «a rătăci». **Logică și știință:** afirmație falsă, neconformă cu regulile logice și/sau în contradicție cu datele experimentale. **Psihologie:** stare de spirit care consideră adevărat ceea ce este fals și invers (ex.: «a fi în eroare»).

Trebuie să distingem cu grijă eroarea atât de greșeală* (care implică în mod indiscutabil responsabilitatea noastră), cât și de iluzie* (care nu poate fi îndepărtată prin cunoaștere). Eroarea precede întotdeauna judecata noastră: potrivit lui Descartes*, ea rezultă dintr-un decalaj permanent între voința noastră, care este infinită, și intelectul nostru, care nu este infinit. Ne înșelăm pentru că ne depășim posibilitățile intelectuale, sau din neatenție, sau din vanitate: eroarea nu înseamnă deci lipsa cunoașterii. Dimpotrivă, epistemologia contemporană conferă erorii un alt statut, mai «pozitiv». Bachelard* îndeosebi arată că «adevărurile» științifice sunt întodeauna provizorii, că ele trebuie refăcute şi corectate în mod constant. Cunoaşterea ştiinţifică nu se poate dispensa de eroare.

Termeni învecinaţi: falsitate; iluzie; incorectitudine. **Termen opus:** adevăr. **Termeni corelaţi:** cunoaştere; evidenţă; greşeală; iluzie; judecată.

EROS

(s.m.) **Etim.:** gr. *Erôs*: zeu al iubirii; prin extensiune, «iubire senzuală», «dorinţă a simţurilor». **Sens strict:** dorinţă amoroasă, în opoziţie cu *agape*, afecţiune şi *philia*, «prietenie». **Filosofie: 1.** La Platon: zeu al iubirii, Eros este călăuza ascensiunii sufletului către Frumos; fiu al lui Poros (abundenţa) şi al Peniei (sărăcia), el îl simbolizează pe filosof care, ca şi el, se situează la jumătatea drumului între lipsă (ignoranţă) şi plenitudine (cunoaştere). **2.** La Freud: în prima sa teorie a pulsiunilor, «pulsiunea vieţii» constituită din ansamblul pulsiunilor sexuale şi a pulsiunilor de autoconservare; opusă lui Thanatos, «pulsiune a morţii», orientată spre sine sau în mod secundar înspre ceilalţi, prin agresivitate. Alegerea termenilor Eros şi Thanatos conferă o dimensiune mitică – sau metafizică – teoriei freudiene.

Termeni învecinaţi: libido; pulsiuni ale vieţii; pulsiuni sexuale. **Termen opus:** Thanatos. **Termeni corelaţi:** iubire; libido.

ESHATOLOGIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *eschatos*, «ultim» şi *logos*, «studiu», «doctrină». **Filosofie şi teologie:** doctrină referitoare fie la sfârşitul individului (după moarte), fie la sfârşitul umanităţii sau al naturii; prin extensie: orice teorie referitoare la sfârşitul umanităţii sau al Universului.

ESENŢĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *essentia*, de la *esse*, «a fi», traducerea cuvântului grec *ousia*. **Sens curent:** ceea ce constituie natura unui lucru sau a unei fiinţe. **Filosofie: 1.** În opoziţie cu accidentul, ceea ce constituie natura permanentă a unui lucru, independent de ceea ce se schimbă; în acest sens, esenţa se apropie de «substanţă». **2.** În opoziţie cu existenţa, ceea ce este o fiinţă, ceea ce o defineşte, independent de faptul că aceasta există; în acest sens, esenţa se apropie de «concept».

A căuta esenţa unei fiinţe înseamnă a căuta să afli ce constituie natura acesteia. Acest gen de cercetare asupra esenţei constituie demersul lui Platon* în *Dialogurile* sale. El încearcă să definească, de exemplu, ce înseamnă dreptatea, frumuseţea, curajul în sine, independent de obiectele sensibile în care aceste esenţe – pe care el le numeşte Idei* – se întrupează în mod imperfect. De aceea, el opune lumea inteligibilă*, lume a esențelor pure sau a Ideilor, lumii sensibile*. Pentru Platon, esența, întrucât prezintă caracteristica adevărului* – universalitate și necesitate – posedă existență* și demnitate în cel mai înalt grad, în raport cu obiectele sensibile. Nominalismul* va contesta, prin faimoasa Ceartă a Universaliilor – tocmai această prioritate a esenței. În viziunea nominalistă, esența nu este decât o idee generală, construită prin abstracție, iar numele care-i corespunde nu este decât un semn comod pentru a reprezenta obiectele întotdeauna unice, singurele care există. Se poate admite de asemenea că există esențe singulare. În acest caz, esența nu se opune accidentului*, întrucât o esență singulară conține în sine toate accidentele sau atributele*, ci se va opune existenței, așa cum posibilul se opune realului. Pentru Leibniz*, de exemplu, precum și pentru o anumită viziune creștină, Creația* este cea prin care Dumnezeu realizează trecerea de la esențe la existență. Ceea ce va contesta existențialismul ateu va fi tocmai această anterioritate a esenței asupra existenței. Prin formula «Existența precede esența», existențialismul* încearcă să afirme că omul se creează el însuși, prin actele și opțiunile sale. Cu alte cuvinte, omul nu are altă definiție decât cea pe care el și-o dă el însuși.

Termeni învecinați: concept; idee; substanță. **Termeni opuși:** accident; existență. **Termeni corelați:** existență; existențialism; idee; judecată; nominalism; realism; universalii.

ESTETICĂ

(s.f. și adj.) **Etim.:** gr. *aisthetikos*, «ceea ce poate fi perceput de simțuri». **(Subst.) Sens curent: 1.** Studiu al senzației, al sentimentului. **2.** Teorie a artei și a condițiilor frumosului. **3.** Teorie care tratează sentimentul frumosului și judecata de gust. **4.** Studiu al diferitelor forme de artă. **(Adj.) Sens curent: 1.** Care se referă la frumos. **2.** Frumos.

Termenul estetică (din gr. *aisthesis*, «senzație», «sentiment») este folosit în mod curent ca sinonim pentru frumos sau desemnează ceea ce se referă la frumusețe în toate accepțiile acestui termen. Mai precis, estetica desemnează teoria sensibilității la frumos și mai ales la frumosul artistic și, prin extensie, reflecția asupra artei *. Ea se deosebește de critica de artă care se ocupă de operele particulare. Încă de la origini, acest termen reunește teoria artei și teoria sensibilității, pentru că Baumgarten l-a inaugurat în 1750 în lucrarea sa *Aesthetica*, care se ocupă de formarea gustului* și de aprecierea operei de artă. Kant* reia acest termen, mai întâi în *Critica rațiunii pure*, «Estetica transcendentală» fiind studiul formelor *a priori* ale sensibilității*: timpul și spațiul. Însă în *Critica puterii de judecare*, termenul este aplicat judecății de apreciere a frumosului.

Limitele acestei abordări sunt puse în evidență de *Estetica* lui Hegel*, pentru care estetica trebuie să tindă către o știință a frumosului întemeiată pe studiul operelor de artă.

Dacă relativismul radical poate constitui o stavilă în calea esteticii, întrucât o egală validitate a tuturor opiniilor despre frumos ar conduce la negarea acestei valori, explicația operei de artă prin factori exteriori frumuseții sale, precum contextul istoric, de exemplu, ar ruina de asemenea obiectul esteticii; de fapt, referința la sentimentul estetic rămâne o necesitate în vederea întemeierii unei reflecții asupra frumosului și asupra operei de artă.

Termeni învecinaţi: frumos; filosofia artei; știința artei. **Termeni opuşi:** inestetic; urât. **Termeni corelaţi:** artă; frumos.

ETERNA REÎNTOARCERE

La greci: reprezentare ciclică a timpului, concepută ca o sferă ce se întoarce fără încetare asupra ei înseși. **La Nietzsche:** reprezentare a viitorului, conceput în același timp ca afirmare, repetiție și acceptare a vieții deja trăite.

O reprezentare circulară a timpului ne permite să conciliem temporalitatea și eternitatea. Pentru stoici de exemplu, lumea va dispărea într-o «conflagrație universală», renăscând apoi din propria-i cenușă, identică sieși, și tot așa, la nesfârșit. Nietzsche reia această reprezentare a timpului, însă el concepe veșnica reîntoarcere ca fiind «selectivă»: ca o roată antrenată într-o mișcare centrifugă, ea elimină tot ceea ce este «negativ». În acest sens, gândirea veșnicei reîntoarceri este «expresia supremă a afirmării» (*Ecce Homo*): pentru că voința este creatoare, «izbăvitoare de sine-însăși» și «sol al bucuriei» (cf. Nietzsche).

Termeni corelaţi: eternitate; temporalitate.

ETERNITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *aeternitas*, de la *aeternus*, «etern». **Sens curent:** caracter a ceea ce este în afara timpului.

Contrar timpului, care comportă ideea de succesiune, eternitatea ar fi, potrivit Sf. Toma*, un «timp fără început și fără sfârșit». Vom distinge eternitatea – care este proprie divinității – de atemporalitate, caracter a ceea ce este străin de timp, care nu ține de ordinea duratei (spre exemplu, adevărurile matematice, sau chiar adevărurile rațiunii în general).

Termeni învecinaţi: atemporalitate; perpetuitate. **Termeni opuşi:** durată; temporalitate. **Termeni corelaţi:** timp.

ETICĂ

(s.f.). **Etim.:** gr. *ethos*, «moravuri». **Sensuri curente: 1.** Sinonim cu morală: artă sau practică ce are ca scop o viață bună și fericită. **2.** Teorie sau doctrină care are ca obiect determinarea scopurilor existenţei umane sau condiţiile unei vieţi fericite. 3. Reflecţie şi elaborare teoretică asupra unor probleme de moravuri sau de morală (ex.: «comitetele etice»). **Filosofie: 1.** La Aristotel: ştiinţă practică ce are drept obiect acţiunea umană ca fiinţă raţională şi ca scop virtutea conduitei. 2. La Spinoza: etica trebuie să elibereze omul de servitutea sa faţă de sentimente şi să-l înveţe să trăiască condus de raţiune; opunându-se prejudecăţilor şi superstiţiei, ea include cunoaşterea speculativă a lui Dumnezeu, substanţă unică ce posedă o infinitate de atribute, conducând astfel la beatitudine. **3.** La Kant: ştiinţă a legilor libertăţii, care are ca parte empirică o antropologie practică şi ca parte raţională morala, adică datoria. **4.** La Hegel: viaţa etică este realizarea efectivă a ideii de bine prin intermediul unităţii dintre momentul subiectiv (voinţa) şi momentul obiectiv, lumea exterioară în măsura în care ea este marcată de operele voinţei (moravurile).

ermenul de etică este foarte apropiat
cel de morală*, fiindu-i echivalent
numeroase texte; folosirea curentă
a generat o distincţie univocă şi
nstantă între cei doi termeni. Totuşi,
-a lungul istoriei filosofiei, morala,
aşată terminologic la etică, a intrat în
nsiune cu aceasta din urmă. Grecii
gau de o manieră strictă etica de
oravuri şi cutume, care sedi-
entează, pentru uzajul social, finalităţile şi valorile inerente acţiunilor umane. Moravurile şi cutumele devin în om o «a doua natură», sub formă de obişnuinţe şi de dispoziţii constante. Hegel*, sprijinindu-se pe acest substrat, la care trebuie adăugată totuşi o conştiinţă deplină, îi reproşează lui Kant* «rigorismul» moral, caracterul abstract, potrivit lui, al unei datorii* care constă în mod esenţial în regula universalizării. Pentru Kant, datoria este un «act al raţiunii», imperativ în mod universal şi imediat; în timp ce pentru Hegel, viaţa etică rezidă în conformitatea cu instituţiile şi cutumele raţionale. În acest sens, etica este produsul unei comunităţi structurate, iar morala este actul individului în calitatea lui de raţiune practică, de persoană*.

Anumiţi autori încearcă să surmonteze această opoziţie. Confruntându-i pe Aristotel* şi pe Kant, Paul Ricoeur* defineşte etica dintr-un punct de vedere teleologic*: binele rezidă într-un scop vizat ca ceea ce este demn de stimă, în timp ce punctul de vedere kantian ar fi deontologic, experienţa morală fiind cea a unui imperativ categoric care nu este rezultatul unei aprecieri. Problema etică, prin legătura sa cu instituţiile*, ar implica problema dreptăţii*, întâlnind obligaţia morală sub forma interdicţiei şi s-ar realiza într-o înţelepciune practică. Se poate considera că etica este mai apropiată de determinaţiile comportamentului subiectivităţii vii a indivizilor, în timp ce morala este exigenţa universală, ireductibilă şi transcendentă*. Etica se materializează în valori, morala este lege*. Etica se raportează la un acum şi aici, la o comunitate umană, la un «a fi împreună»; datoria este un imperativ de universalitate care are valoare prin el însuşi, fără referire la «context». De aici, fără îndoială, favorurile care par să i se facă primului termen şi discreditarea care îl loveşte pe cel de-al doilea: renunţând la universal, omul alege eticul.

Termen învecinat: morală. **Termeni corelaţi:** bioetică; datorie; persoană; responsabilitate.

ETNOCENTRISM

(s.n.). **Etim.:** de la cuvântul englez *ethnocentrism*, de la grecescul *ethnos*, «rasă», şi de la latinescul *centrum*, «centrum». **Sens curent:** tendinţă de a privilegia comunitatea căreia îi aparţinem, de a face din propria cultură singurul model de referinţă şi, în consecinţă, de a subestima şi de a respinge ca non cultural tot ceea ce are altă origine.

ETNOGRAFIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *ethnos*, «rasă», «popor», şi *graphe*, «descriere».

Sens curent: studiu descriptiv şi clasificator al diferitelor forme de civilizaţie şi societăţi – mai ales tradiţionale – pornind de la observarea directă şi chiar «participativă» a etnologului care lucrează pe teren.

Temeni corelaţi: antropologie; etnografie; rasism.

ETNOLOGIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *ethnos*, «rasă», «popor», şi *logos*, «discurs». **Sens curent:** ştiinţă care, sprijinindu-se pe datele oferite de către etnografie, tinde să construiască a teorie explicativă şi globală a societăţilor (cel mai adesea tradiţionale) pe care le studiază.

Termeni corelaţi: antropologie; etnologie.

EU

(pron. pers. şi s.n.). **Etim.** fr.: *je*, lat. *ego*, «eu». **Sens comun: 1.** Pronume personal la persoana I singular. **2. (Subst.)** Principiu la care individul raportează stările, actele şi deciziile sale.

Cel care spune «eu» afirmă şi presupune în acelaşi timp unitatea gândirii sale şi identitatea persoanei sale. «Eu» -ul care gândeşte este prin chiar acest act un subiect care are conştiinţa propriei existenţe (Descartes*) şi care se afirmă ca o persoană autonomă (Kant*). Această autoreferință comportă, potrivit lui Paul Ricoeur*, trei componente: lingvistică, narativă şi practică. Subiectul «lingvistic» se reprezintă ca autor al enunţurilor sale; subiectul «narativ» integrează dimensiunea temporală şi structurală a povestirii; subiectul «etic» se afirmă ca autor al acţiunilor sale, capabil de a se autoaprecia şi de a se constitui ca cetățean.

Termeni învecinați: ego; subiect. **Termeni corelați:** conştiință; transcendental.

EUDEMONISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *eudaimonia*, «fericire», de la *eu-*, «bun» şi *daimon*, «geniu». **Filosofie morală:** orice doctrină care face din fericire, fie individuală, fie colectivă, scopul suprem către care tinde orice activitate umană.

Eudemonismul trebuie distins de hedonism, care plasează Binele Suprem în plăcere. Fericirea, în special în cadrul şcolilor de înțelepciune antice stoică* şi epicureană*, nu este un bine suveran decât întrucât are o valoare etică. Fericirea nu poate fi separată de virtute*. De asemenea, se vorbeşte uneori de eudemonism, într-un sens mai degrabă negativ, pentru a desemna orice concepție despre viață care privilegiază căutarea fericirii în raport cu orice altă considerație, inclusiv cele de ordin moral.

Termen învecinat: hedonism. **Termeni corelați:** epicureism; fericire; plăcere; stoicism.

EURISTICĂ

(s.f. şi adj.). **Etim.** fr. *heuristique*: grecescul *heuriskein,* «a găsi». **(Subst.) Sens comun:** disciplină care-şi propune să degajeze regulile cercetării şi pe cele ale descoperirii (de ex.: în istorie, cercetare şi critică a documentelor). **(Adj.) Filosofie:** care serveşte la descoperire (ex.: se spune despre o ipoteză pe care nu încercăm s-o verificăm, ci care serveşte ca idee directoare a unei cercetări, sau despre metoda pedagogică care vizează să ne facă să găsim prin chiar intermediul elevului ceea ce dorim să-l învățăm).

Termeni corelați: maieutică; metodă.

EVENIMENT

(s.n.). **Etim.:** lat. *eventus*, «eveniment», «rezultat», de la *evenire*, «a ajunge». **Sens comun:** tot ceea ce se întâmplă şi posedă un caracter puțin comun, chiar excepțional. **Istorie:** orice fapt notabil, adică orice fapt care merită să fie relatat de către istoric (ex.: Concentrarea din 18 iunie).

Limbajul curent confundă uneori faptul şi evenimentul: nu toate faptele (date ale experienţei, diverse apariţii...) sunt totuşi evenimente. Sunt reţinute ca atare numai cele marcante, oricare ar fi motivul acestei situaţii. Ne putem chiar întreba dacă fenomenele naturale (căderea frunzelor, erupţie vulcanică, cicloni...) pot fi numite evenimente, în măsura în care ele sunt previzibile (sau, în orice caz, determinate) şi susceptibile de a se repeta. Ştiinţific vorbind, evenimentul ţine de câmpul istoric. De aici se naşte dubla problemă filosofică: 1. Oare istoria* are ca obiect evenimentul? Oare obiectul ei nu este decât evenimentul? În timp ce cei care susţin «noua istorie» apreciază că trebuie să depăşim «evenimenţialul» pentru a ne orienta către studiul structurilor subiacente, al mişcărilor de fond, şi al dimensiunilor ascunse ale istoriei, anumiţi istorici şi filosofi insistă astăzi asupra necesităţii de «a gândi evenimentul» fără a încerca vreodată să-i reducem caracterul inedit: istoria nu este un scenariu aranjat dinainte, iar povestirea trebuie să restituie cu scrupulozitate evenimentele, care sunt întotdeauna «în excedent faţă de cauzele lor», după cum scrie Hannah Arendt*: fiecare eveniment trebuie deci să fie înţeles el însuşi şi prin el însuşi şi nu numai să fie explicat, adică, în ultimă instanţă, negat în originalitatea şi în unicitatea sa.

Termeni învecinaţi: fapt; fenomen; ocurenţă. **Termeni corelaţi:** a înţelege; determinism; a explica; istorie; a interpreta; temporalitate.

EVIDENŢĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *evidentia*, «claritate, vizibilitate». **Sens curent:** ceea ce se vede prin sine însuşi, ceea ce merge de la sine. **Filosofie:** adevăr care se impune imediat spiritului, fără a fi necesar să fie demonstrat.

Evidenţa este pentru Descartes* caracterul «ideilor clare şi distincte», obiecte ale unei intuiţii* intelectuale, şi elemente prime ale cunoaşterii. Evidenţa este deci criteriul cel mai adecvat pentru certitudine: tot ceea ce poate fi acceptat ca fiind adevărat este fie evident, fie dedus pornind de la evidenţe prime.

Leibniz* va critica acest punct de vedere: evidenţa poate fi înşelătoare; ea este un criteriu de adevăr prea subiectiv. Un adevăr demonstrat şi calculat va fi întotdeauna stabilit cu mai multă siguranţă şi obiectiv.

Pentru empirism*, evidenţa nu este intelectuală, ci sensibilă: elementele prime ale cunoaşterii nu sunt ideile clare şi distincte, ci impresiile oferite de către simţuri.

Termeni învecinaţi: claritate; inteligibilitate. **Termen opus:** neinteligibilitate. **Termeni corelaţi:** adevăr; axiomă; deducţie; intuiţie.

EVOLUŢIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *evolutio*, «acţiune de a derula», «a aduce rulând», «a parcurge». **Sens curent:** transformare continuă și lentă care comportă un anumit număr de etape și se efectuează într-un sens determinat (ex.: «evoluția climatului»). **La Bergson:** elan, putere generatoare a formelor vii, care se înnoiesc la infinit («evoluție creatoare»). **Biologie:** «proces prin care, de-a lungul epocilor, se succed și iau naștere, variind permanent, speciile animale și vegetale» (Pierre-Paul Grassé).

Evoluția este o noțiune destul de alunecoasă. Când este sinonimă cu viață (cu etapele ei: naștere, dezvoltare, decadență), când se confundă cu progres (evoluție favorabilă), când se identifică cu o putere creatoare; ea trebuie corelată întotdeauna cu temporalitatea lucrurilor. Pentru că universul, în măsura în care nu coincide cu sine odată pentru totdeauna, este supus unei stări de schimbare permanentă. (Vom încerca totuși să nu confundăm evoluția, produs al necesității și hazardului, cu istoria*, care comportă întotdeauna o dimensiune care trimite la conștiință și la umanitate).

Însă semnificația cea mai curentă a termenului este cea biologică*. «Teoria evoluției», datorată în esență lui Charles Darwin*, poate fi rezumată astfel: toate ființele vii, inclusiv noi înșine, sunt rezultatul unei lungi serii de transformări, care au condus la apariția și apoi la diversificarea speciilor, prin filiație, pornind de la formele de viață elementare.

Această teorie pare să obțină astăzi adeziunea tuturor savanților, cel puțin în ceea ce privește următoarele patru puncte: respingerea fixismului (concepție statică despre lume); teza privind filiația tuturor pornind de la un strămoș comun; caracterul gradual al evoluției; ipoteza selecției naturale ca motor principal al evoluției. Ea continuă totuși să divizeze lumea savanților în multe alte privințe. Departe de a fi tranșate, problemele clasice (care este adevăratul motor al evoluției? urmează ea un proiect?) își păstrează deplina actualitate filosofică.

Termeni învecinați: devenire; istorie; temporalitate. **Termeni opuși:** fixitate; imuabilitate; atemporalitate. **Termeni corelați:** evoluționism; finalism; fixism.

EVOLUȚIONISM

(s.n.). **Etim.:** cf. Evoluție. **Filosofie:** doctrină potrivit căreia evoluția este legea generală a ființelor: «Am ajuns să considerăm legea evoluției ca fiind comună tuturor ordinelor de existență, în general și în detaliu» (Herbert Spencer). **Biologie:** teorie potrivit căreia toate speciile vii derivă unele din altele prin transformare naturală (cf. Lamarck și Darwin). **Sociologie:** concepție potrivit căreia dezvoltarea societăților și a instituțiilor a urmat o anume orientare și a depășit etape potrivit unei legi pe care am putea să o punem în evidență. (cf. Auguste Comte).

Termen învecinat: transformism. **Termen opus:** fixism. **Termen corelat:** evoluție.

EXISTENȚĂ

Existență și ființă sunt termeni aparent echivalenți. Însă această echivalență este înșelătoare, pentru că ființa* poate fi exprimată în două feluri. A spune despre un lucru că este înseamnă a-i postula existența; a spune ce este el înseamnă a-i defini esența*. În consecință, existența trimite la ființă nu ca esență, ci la ființă în măsura în care aceasta se opune neantului*. De aceea, existența este din capul locului obiect nu al unei definiții, ci al unei interogații: a fi sau a nu fi? sau, încă: de ce existăm? Problema existenței se naște din conștiința* neantului și a morții*. Pentru om, a exista nu se reduce niciodată la simplul fapt de a fi. De altfel, existența este un termen care califică cel mai adesea o viață umană. Pentru că, contrar lucrurilor naturale, care sunt pur și simplu aici, numai omul există, adică ia cunoștință de existența sa, și pune problema sensului* acesteia. Tocmai această problemă a sensului existenței va fi luată în considerație de către filosofia modernă, în măsura în care existența depășește orice logică și pare ireductibilă la discurs, de orice natură ar fi acesta, chiar și filosofică.

Esență și existență

Fără îndoială, din acest motiv filosofia a privilegiat pentru mult timp esența în raport cu existența. Pe de-o parte, nimic nu poate fi spus despre existență, fără a se închide în simpla tautologie*. Spre exemplu, a spune despre om că este înseamnă a ține un discurs redundant și vid. A spune că omul este un animal rațional înseamnă dimpotrivă, a propune o definiție a acestuia și un mod de a-l înțelege. Pe de altă parte, esența, adică ceea ce constituie natura permanentă și universală a unui lucru, pare să posede superioritate asupra existenței. Căci dacă un anumit triunghi desenat pe nisip poate înceta să existe, nu același lucru se poate spune despre esența triunghiului. Tocmai de aceea, pentru Platon*, lumea inteligibilă*, lume a esențelor pure, aflate în eternă identitate cu ele însele, este superioară în raport cu lumea sensibilă*, expusă schimbării și devenirii. Însă filosofia creștină a Evului Mediu este cea care va duce la apogeu opoziția dintre esență și existență. Sfântului Toma* i se datorează de altfel inventarea termenului latin *existentia,* de la verbul *existere,* care semnifică «a ieși din», «a se naște din». În fapt, pornind de la perspectiva creștină a creației *ex nihilo* este introdusă distincția dintre esență și existență. Dumnezeu* este singura ființă care există exclusiv în virtutea esenței sale. Creaturile au o existență derivată, ele «ek-sistă» pornind de la Dumnezeu.

De la logică la existență

Postulând conceptul unei ființe sau Dumnezeu, a cărui esență ar înveli cu necesitate existența, argumentul ontologic încearcă să parcurgă distanța care separă posibilul de real, sau logica de existență. Kant* va face analiza acestei pretinse probe și va demonstra că ea provine din confuzia care se face între a fi, atunci când joacă rol de copulă, fiind ființa esenței (Dumnezeu este perfect), și ființa ca predicat, care este ființa existenței (Dumnezeu este). Dar, existența nu poate fi predicat al nici unui concept, ea nu se poate deduce aşa cum se deduc proprietățile unui triunghi pornind de la definiția sa. În consecință, faptul că Dumnezeu este posibil, că esența sa nu conține nici o contradicție, nu probează că el există. Existența este ireductibilă la un concept, oricare ar fi acela. Kant ia ca exemplu o sută de taleri, monedă folosită în epocă. El arată că aceşti o sută de taleri reali nu diferă cu nimic de o sută de taleri posibili, din punctul de vedere al definiției lor. Existența nu adaugă deci nimic conceptului, ea nu îl îmbogățeşte. Totuşi, «eu sunt mai bogat cu cei o sută de taleri reali, decât cu simplul lor concept» (*Critica rațiunii pure*). Existența este deci pură poziție. Ea nu se probează, ea se dezvăluie prin experiență. Puterea gândirii îşi găseşte aici limita, pentru că ea eşuează în fondarea necesității existenței.

Problema sensului existenței

Dacă existența nu rezultă din nici o necesitate*, dacă speranța de a-i fonda inteligibilitatea pe o ființă logic necesară este ruinată, ea este pură contingență*. Însă prin aceasta sarcina gândirii nu dispare, ci dimpotrivă. Împotriva a ceea ce el consideră excesele gândirii speculative, şi mai ales împotriva lui Hegel*, filosoful danez Kierkegaard* reafirmă că existența trebuie să fie, dimpotrivă, punctul de plecare şi scopul oricărei cunoaşteri. Mai mult decât de existență, gânditorul trebuie să devină conştient de el însuşi ca existent. În fapt, tocmai pornind de la existent, adică de la om ca ființa capabilă să se deschidă la experiența originară a simplului fapt de a fi aici, existența poate căpăta sens. A exista înseamnă astfel a «eksista» în sensul unei ieşiri din sine, al unei deschideri către ființă. «Esența omului este existența» scrie Heidegger*. Existențialismul*, mai ales prin Sartre* va pune accent pe libertatea* omului în fața existenței. Dacă existența este pură facticitate, lipsită de justificare, sensul* poate veni în lume numai prin intermediul omului, prin proiectele, alegerile şi actele lui. Pentru existențialism, nu există sens prealabil existenței, şi nici un alt sens în afara celui pe care omul îl dă. Este ceea ce traduce expresia lui Sartre: «Existența precede esența».

Texte-cheie: I. Kant, «Dialectica transcendentală» (în *Critica rațiunii pure*, cap. III, secțiunea a 4-a); S. Kierkegaard, *Tratat despre disperare*; M. Heidegger, *Ființă şi timp*, J. P. Sartre, *Ființa şi neantul*. **Termeni învecinați:** ființă; realitate. **Termeni opuşi:** esență; neant. **Termeni corelați:** contingență; existențialism; facticitate; moarte.

EXISTENȚIALISM

(s.n.). **Etim.:** format pornind de la cuvântul *existență*. **Filosofie:** orice filosofie care plasează în centrul reflecției sale existența umană în dimensiunea sa concretă şi individuală.

Existențialismul trimite mai puțin la o doctrină, cât la anumite teme comune anumitor filosofi, subsumați în mod curent acestei etichete (Nikolai Berdiaev, Martin Heiddeger*, Karl Jaspers*, Sören Kierkegaard*, Gabriel Marcel, Jean Paul Sartre*...). Toți acordă o importanță privilegiată subiectivității, analizei concrete a trăitului prin opoziție cu sistemele filosofice care fac abstracție de acesta. Atenți la problema sensului vieții, ei fac din angoasă* un sentiment care dezvăluie condiția fundamentală a omului. În fapt, fiecare este pus în fața lui însuşi pentru a decide asupra sensului pe care îl va da vieții sale. Totuşi, trebuie să facem, din această perspectivă, distincție între existențialismul creştin, al cărui fondator este considerat Kierkegaard, şi existențialismul lui Heidegger sau existențialismul ateu al lui Sartre. Pentru existențialismul creştin, sentimentul angoasei exprimă îndeosebi incomensurabilitatea şi transcendența* absolută a lui Dumnezeu* în raport cu omul, care trebuie să facă în fața propriei existențe nu numai o alegere etică, ci şi una religioasă. Pentru Heidegger, angoasa este indispensabilă, cu excepția cazului în care ne refugiem în inautenticitate. În fața ei, omul este privat de orice recurs şi trebuie să-şi gândească existența în orizontul morții. Pentru Sartre, absoluta contingență* a existenței face imposibilă orice credință în Dumnezeu. Însă, în acelaşi timp, această contingență este cea care face posibilă libertatea* omului, care decide, prin actele şi alegerile sale, asupra sensului pe care înțelege să-l dea vieții sale.

Termeni corelați: absurd; contingență; existență.

EXPERIENȚĂ

Cuvântul experiență provine de la latinescul *experire*, «a proba». Experiența este, în sens curent, «instrucția obținută prin ceea ce trăim» (Claude Bernard*). În acest sens, se spune despre cineva că «are experiență».

De la observație la experimentare

În cadrul domeniului ştiințific, experiența semnifică «experimentare» şi desemnează procedurile prin care se controlează adevărul unei teorii sau al unei ipoteze prin confruntarea ei cu faptele. Astfel, vom spune despre un om de ştiință că face o experiență. Trebuie să distingem în acest context experiența, investigație activă şi metodică, şi observația*, mai pasivă. Experiența «nu se limitează la a asculta natura, ea o interoghează şi o presează» (d'Alembert*). Ea este o observație provocată, făcând să varieze în mod artificial fenomenele. Ea trebuie să fie deci ghidată de ipoteze teoretice. Astfel, o experimentare cere o muncă de elaborare ştiințifică, care nu mai are nimic în comun cu observațiile noastre spontane, adesea chiar contrazicându-le. Ea cere o aparatură sofisticată şi instrumente care sunt ele însele «teorii materializate». Astfel, fenomenele vizate de către controlul experimental «poartă deplina marcă teoretică» (Gaston Bachelard*). În acest sens, experiența este o construcție. Ea nu este constituită dintr-un ansamblu de date sau de fapte* brute, disponibile independent de teoriile* pe care le pot confirma sau respinge. Fără o cultură științifică, referințe teoretice precise, o grilă de interpretare a rezultatelor experimentale, o experiență științifică este neinteligibilă. «Microscopul îl zăpăcește pe ignorant, nu-l intruiește» (Alain*).

Dacă definim experiența prin funcția sa de control, tipul său ideal este experiența crucială. Aceasta, al cărei principiu a fost formulat în secolul al XVI-lea de către Francis Bacon*, constă în a controla printr-o singură experimentare două teorii rivale care implică consecințe mutual exclusive. Astfel, dezmințirea adusă uneia implică verificarea celeilalte. Experiența crucială nu este totuși decisivă, întrucât nu putem fi niciodată siguri că nu există o a treia teorie.

În fapt, filosofia științei actuală, prin Karl Popper*, subliniază capacitatea mai degrabă de contestare, decât de verificare, a experienței științifice. În fapt, teoriile pe care experiența le probează sunt constituite din legi științifice, iar acestea au o valoare universală nu numai în raport cu experiența trecută, ci în raport cu orice experiență posibilă (astfel, o lege științifică permite predicții). Dar, o experiență vizează întotdeauna fenomene particulare (cele care se produc în momentul experimentării). O experiență particulară poate foarte bine să contrazică – și deci să respingă – o lege generală, însă nu poate proba adevărul ei. Descoperirea unei familii de ciori albe ar respinge legea potrivit căreia «toate ciorile sunt negre», în timp ce a *n*-a cioară neagră întâlnită nu va proba că această lege este definitiv adevărată (cf. Falsificabilitate).

Experiența probează deci mai degrabă falsul decât adevărul. Aceasta nu înseamnă că o experiență reușită nu oferă nici o informație: ea confirmă o teorie generală. Însă nu trebuie confundați termenii confirmare* (care poate fi provizorie) și probă*.

Experiența în sens filosofic

Într-un sens propriu-zis filosofic, experiența desemnează date sensibile (sau impresii) cu care spiritul are de-a face în elaborarea sau validarea cunoștințelor sale.

O tradiție strict raționalistă (Platon*, Descartes*, Spinoza*...) a criticat caracterul schimbător și puțin fiabil (a se vedea iluziile de sens) al experienței, și a exclus-o din cadrul cunoașterii autentice, sau a atașat-o unui grad inferior de cunoaștere.

Empirismul* (Locke*, Hume*...), dimpotrivă, face din experiență originea și fundamentul tuturor cunoștințelor noastre. Spiritul, spune Locke, este o «tabula rasa»: «Cum ajunge el să primească idei [...]? De unde posedă el întregul material care constituie fondul tuturor raționamentelor și cunoștințelor noastre? La aceste întrebări voi răspunde cu un singur cuvânt: din experiență» (*Eseu asupra intelectului omenesc*.) Devine astfel necesar să distingem între cunoaşterea prin experienţă, care este achiziţionată prin intermediul simţurilor, şi cunoaşterea prin raţiune*, independentă de experienţă (*a priori**), al cărei model este cunoaşterea matematică.

Empirismul a fost criticat de către Kant*: legile naturii sunt universale şi necesare; noi nu putem deci să le extragem din experienţă, care ne informează că lucrurile s-au întâmplat până acum într-un anume fel, însă nu şi că ele se vor întâmpla întotdeauna şi în mod necesar în acelaşi fel. Există deci în spiritul nostru principii *a priori*, adică independente de experienţă, care o organizează şi fac posibilă cunoaşterea prin experienţă. În acest sens, scrie Kant, cunoaşterea debutează cu experienţa (date senzoriale), însă ea nu derivă în întregime din experienţă; ea provine în acelaşi timp şi din puterea proprie pe care o posedă spiritul de a organiza datele care sunt în ele însele impresii fugitive şi haotice.

Trebuie deci să distingem două sensuri ale conceptului de experienţă:

1. datele sau impresiile sensibile care sunt materia primă a cunoaşterii noastre;

2. experienţa ca rezultat: lume organizată, structurare a materialului sensibil prin intermediul principiilor *a priori* ale spiritului uman.

Vom remarca faptul că abordarea filosofică a noţiunii de experienţă ne permite să explicăm natura experimentării ştiinţifice: ea este o construcţie sau, cum spune Kant însuşi, raţiunea capătă primat, ea furnizând experienţei cadrele, formele şi conceptele ei, pentru a-i da un sens şi a-i permite să ne instruiască.

Texte-cheie: J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*; D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*; I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Introducere; Cl. Bernard, *Introducere în studiul medicinei experimentale*. **Termeni învecinaţi:** dat; experimentare; fapt. **Termeni corelaţi:** cunoaştere; empirism; experimentare; raţiune; verificare.

EXPERIMENTARE

(s.f.). **Etim.:** lat. *experimentum*, «probă, încercare». **Ştiinţă:** ansamblu de mijloace şi de proceduri de control destinate să verifice o ipoteză sau o teorie (cf. Experienţă).

Termeni corelaţi: experienţă; observaţie.

A EXPLICA

(vb.). **Etim.:** lat. *explicare* (de la *ex* şi *plicare*, «a plia»), «a desface un pliu», «a face vizibil ceea ce era disimulat». **Sens larg:** a clarifica, a face să se înţeleagă, a face inteligibil (ex.: «a explica un text, un simbol, o enigmă»). **Sens strict: 1.** A degaja cauza, a determina motivul sau motivele unui fenomen (ex: «a explica un accident»). **2.** A determina legile, regulile de funcţionare ale unui ansamblu de fenomene (ex.: «a explica mişcarea astrelor»).

De o manieră generală, a explica înseamnă a clarifica, a face inteligibil ceea ce se prezintă la început ca fiind obscur, enigmatic. Atunci când vizează o producție culturală, explicația scoate la lumină structura subiacentă, degajează implicitul şi presupozițiile a ceea ce ea studiază (un text, o operă, un mit etc.) pentru a-i determina semnificațiile: scopul explicației este aici înțelegerea obiectului studiat.

Nu la fel stau lucrurile în domeniul fenomenelor naturale: explicația se diferențiază aici de înțelegere. Savantul nu caută în fapt care este sensul* unui fenomen (al atracției, spre exemplu) atunci când încearcă să îl explice. Însă el enunță o lege – adică o corelație constantă între un anumit număr de parametri – care trebuie să ne permită să dăm seama de respectivul fenomen.

Auguste Comte* a evidențiat faptul că ştiințele naturii trebuie să încerce să determine cauzele* fenomenelor şi nu rațiunile* lor. Altfel spus, în ceea ce-l priveşte pe savant, nu poate fi vorba decât de a stabili relații constante între datele observabile (a răspunde la întrebarea: «Cum?) şi nu de a înțelege* natura intimă a fenomenelor («De ce se atrag corpurile?, spre exemplu). Astfel, a explica originea universului prin teoria Big Bang-ului nu înseamnă a-i înțelege rațiunea de a fi. Filosoful german Wilhelm Dilthey (1833-1911) a opus cu fermitate explicarea naturii şi înțelegerea spiritului.

Termeni învecinați: a clarifica; a ilumina; a elucida. **Termen opus:** a complica. **Termeni corelați:** cauză; a înțelege; rațiune; sens.

EXTENSIUNE

(s.f.). **Etim.:** lat. *extensio*, «acțiune de a întinde». **Logică:** ansamblu de indivizi sau de obiecte cărora li se poate aplica un concept; un concept poate fi definit fie prin extensiune, atunci când caracterizăm clasa sau ansamblul care-l constituie (ex: «Francezii sunt cei 55 de milioane de cetățeni care trăiesc pe teritoriul național», fie prin intensiune (sau înțelegere), atunci când îl determinăm prin atribute care se presupune că fac parte din natura lui (ex.: Francezii sunt indisciplinați»). **La Descartes:** întindere geometrică, considerată ca fiind esența materiei.

Termen învecinat: clasă. **Termen opus:** intensiune. **Termeni corelați:** definiție; logică; materie.

f

FACTICITATE

(s. f.) **Etim.:** lat. *factum*, «fapt». **Filosofie:** caracter a ceea ce există într-un mod pur contingent, fără rațiune sau justificare.

Libertatea își află rădăcina în această lipsă de temei sau justificare a existenței care este facticitatea, pentru că omul care constată propria prezență în această lume nu găsește nici o necesitate a acestui fapt, nici o rațiune și nici valori care ar putea fi date *a priori*. Prin urmare, la Sartre*, angoasa ia naștere din această conștientizare a facticității: pentru-sinele* (conștiința) este cuprins de sentimentul întregii sale gratuități, el se gândește pe sine ca ființare «pentru nimic», într-o permanentă absență a sensului (cf. *Ființa și neantul*, 1943), prins în condiția sa. Neputând să se întemeieze prin recurs la o origine care-i rămâne opacă, conștiința nu poate decât să se angajeze în viitor: prin urmare, actul întemeietor ia pentru ea forma unui proiect, a unei intenții care conduce spre o acțiune, prin care conștiința individuală va putea da seamă atât de sine, cât și de ceilalți (cf. Heidegger și Sartre).

Termeni învecinați: contingență; existență. **Termen opus:** necesitate. **Termeni corelați:** absurd; conștiință; ființa pentru-sine; temporalitate.

FALSIFICABILITATE

(s. f.) **Etim.:** engl. *to falsify*, «a falsifica», «a respinge». **Epistemologie:** caracter al teoriilor științifice care sunt întotdeauna - prin natura lor - susceptibile de a fi respinse de către experiență, dar care nu pot fi niciodată confirmate sau coroborate în mod definitiv. (cf. Karl Popper).

Termen învecinat: ştiinţificitate. **Termeni corelaţi:** confirmare; experienţă; ştiinţă.

FANATISM

(s. n.) **Etim.:** lat. *fanum*, «templu»; *fanaticus*, «sevitor al templului»; *fanor, -ari*, «a-şi da toată osteneala». **Sens curent:** atitudine a celui care crede orbeşte într-o dogmă, într-un om, într-o idee sau într-un partid... şi care se comportă în consecinţă.

În secolul al XVIII-lea, cuvântul fanatism este opus celui de filosofie (cf. Voltaire). Fanaticul este cel a cărui convingere este atât de mare încât el devine incapabil să judece prin el însuşi, să întrevadă sau chiar să tolereze orice altă opinie decât a sa. Acest lucru îl face adesea să devină un combatant... Aşa cum explică Alain*, fanatismul se sprijină în mod paradoxal pe ideea potrivit căreia «nu există adevăr care să subziste fără să i te dăruieşti»: considerând în mod abuziv opinia sa ca fiind adevărată, fanaticul refuză în consecinţă să-şi schimbe propria sa părere sau să accepte că un altul ar putea avea o părere diferită.

Termeni opuşi: scepticism; spirit critic. **Termeni corelaţi:** convingere; credinţă; dogmatism; religie; toleranţă; violenţă.

FAPT

(s. n.) **Etim.:** lat. *factum*, «fapt». **Sens curent:** dat observabil al experienţei, invocat adesea, în virtutea obiectivităţii sale, ca probă indiscutabilă (exemplu «Este un fapt!»). **Filosofie:** se face distincţie între problema de fapt, care stabileşte existenţa unui anume dat contestabil, de problema de drept, care stabileşte legitimitatea acestuia.

Un fapt cotidian, istoric sau ştiinţific este întotdeauna o ocurenţă sau un eveniment* singular, localizabil în timp şi spaţiu. El trebuie deosebit (ceea ce limbajul curent nu face întotdeauna) de legea ştiinţifică, care este un enunţ universal, valabil în aceleaşi condiţii pentru orice experienţă posibilă (apa fierbe la 100° C; presiunea şi volumul unui gaz sunt invers proporţionale etc.).

Faptul nu este obiect*, el consistă într-o relaţie particulară între obiecte. «Socrate este atenian» este un fapt, nu însă şi «Socrate». În sfârşit, faptul nu poate fi pur şi simplu asimilabil unui dat. Faptul – mai ales cel ştiinţific – nu este independent de interpretarea sa. Din această perspectivă, faptul apare mai ales ca o construcţie, atât teoretică, cât şi materială (prin intermediul instrumentelor ştiinţifice). În acest caz el este ininteligibil, atunci când nu ştim nici să-l interpretăm din punct de vedere teoretic, nici să descifrăm instrumentele care au permis producerea lui.

Anumiţi istorici (de exemplu Lucien Fevbre) au insistat şi asupra caracterului construit al faptului istoric, a cărui semnificație, importanță și valorificare sunt inseparabile de activitatea de interpretare a savantului.

Termeni învecinați: dat; fenomen; stare de lucruri. **Termeni corelați:** eveniment; experiență; istorie; obiectivitate; realitate; știință.

FATALISM

(s. n.) **Etim.:** lat. *fatum*, «predicție», «destin», «nefericire». **Sens curent:** orice doctrină care presupune că evenimentele sunt ineluctabile și previzibile. **Sens derivat:** resemnare în fața evenimentelor ce vor veni.

Fatalismul filosofic sau religios nu este în mod necesar pesimist. Doctrina stoică, de exemplu, este în același timp fatalistă și providențialistă: ceea ce se întâmplă este ineluctabil, dar este supus guvernării unei rațiuni* clarvăzătoare care organizează totalitatea universului* în cel mai bun fel posibil. Înțelepciunea înseamnă în acest caz să înțelegem de ce lucrurile se întâmplă așa cum se întâmplă, cu scopul nu numai de a le accepta, ci de a concura la desfășurarea lor și a se bucura de ele.

Termen învecinat: necesitate. **Termeni corelați:** destin; determinism; providență; teodicee.

FAȚĂ

(s.f.). **Etim.** fr. *visage*: lat. *visus*, «aspect», «aparență».

Fața nu este un simplu fenomen*, un lucru printre alte lucruri; ea este, de asemenea, semnul alterității, adică a ceea ce ne scapă în mod absolut. Ea semnifică prezența și exprimă viața unei alte interiorități, a unui alt eu – *alter ego* –, deci a unei libertăți. Pentru Emmanuel Levinas*, fața este semnul transcendenței care se refuză identificării și oricărei luări în posesie. Numai printre alte realități ea poate provoca dragostea, dar și furia și violența atunci când exprimă opoziția față de dorințele noastre. Dimensiunea de vulnerabilitate care ține de natura sa (ca semn de interioritate al unui subiect uman care se oferă într-un exterior) trimite la un respect* care se impune ca un absolut. Prezența unei fețe care «ne vorbește» ridică problema egoismului eului: în acest sens, fața relevă exigența etică* (cf. Emmanuel Levinas).

Termeni corelați: celălalt; dorință; dragoste; fenomenologie; persoană; umanitate.

FENOMEN

(s.n.) **Etim.:** gr. *phainomenon*, de la *phainestai*, «a fi vizibil», «a străluci», de la *phos*, «lumină». **Sens curent:** ceea ce se arată, ceea ce se manifestă conştiinţei fie direct (fenomenele afective şi psihologice), fie prin intermediul simţurilor (fenomenele sensibile). **Epistemologie:** toate datele experienţei în măsura în care acestea constituie obiectul ştiinţelor naturii. **Psihologie:** ansamblul datelor conştiinţei, accesibile prin intermediul intuiţiei. **La Hume:** ansamblul de afecţiuni ale spiritului, constituit din impresii provenite direct din experienţă şi din ideile care reprezintă copiile atenuate ale acestora. **La Kant:** tot ceea ce este obiect al experienţei posibile şi se caracterizează printr-o formă şi o materie: «Numesc materie a fenomenului ceea ce, într-un fenomen, corespunde senzaţiei; dar numesc formă a fenomenului ceea ce face ca diversul din el să fie ordonat, după anumite raporturi.» **Fenomenologie:** fenomenul (ceea ce apare conştiinţei) este obiectul intuiţiei sau al cunoaşterii imediate şi, în acelaşi timp, manifestare a esenţei (cf. Husserl şi Merleau-Ponty).

Contrar lui Kant*, care considera fenomenul ca fiind manifestarea sensibilă – în spaţiu şi timp – a unui «lucru în sine», inaccesibil în mod absolut, filosofii care se revendică din «fenomenologie*» apreciază că, prin intermediul fenomenelor, sunt chiar lucrurile însele cele care se revelă: mai exact, proiectul fenomenologiei constă în efortul de a lăsa «lumea», situată dincolo de ştiinţă, să se dezvăluie prin intermediul intuiţiei imediate, a experienţei concrete. Prin urmare, «vizarea esenţei» în cadrul fenomenului este posibilă datorită metodei fenomenologice, care ne permite să restabilim o relaţie originară cu lucrurile «în carne şi oase».

Termen învecinat: aparenţă. **Termeni opuşi:** lucru-în-sine; noumen. **Termeni corelaţi:** epoché; esenţă; intenţionalitate; fenomenalism; fenomenologie.

FENOMENALISM

(s.n.) **Etim.:** format din cuvântul *fenomen*. **Filosofia cunoaşterii:** doctrină susţinută încă din Antichitate de către sofişti precum Protagoras, precum şi de Şcoala sceptică (cf. Scepticism); ea afirmă că nu cunoaştem decât aparenţele şi că trebuie, prin urmare, să înlocuim verbul *a fi* prin verbul *a părea* (nu să zicem, de exemplu, despre miere că «este dulce», ca şi cum aceasta ar fi o proprietate obiectivă, ci că «îmi pare dulce»: altei persoane, ea îi poate părea altfel).

Fenomenalismul defineşte cunoaşterea* ca pe un mijloc de «salvare a aparenţelor», ca pe un mod de a construi explicaţii care să fie în acord cu fenomenele observabile, fără a ne întreba dacă aceste explicaţii sunt adevărate în ele însele şi vizează nucleul realului. Această definiţie a fost reluată în filosofia contemporană a științelor prin pozitivismul* lui Auguste Comte*, dar mai ales prin convenționalismul* lui Pierre Duhem*.

Termen corelat: fenomen.

FENOMENOLOGIE

(s.f.) **Etim.:** termen creat de la gr. *phainomenon*, «ceea ce se arată» și *logos*, «discurs», «știință», care înseamnă literal «știință a fenomenelor».

Termenul de fenomenologie apare la Jean Henri Lambert în 1734, cu sensul de «doctrină a aparenței». Apoi este reluat de Kant* și mai ales de Hegel*, care publică în 1807 o *Fenomenologie a spiritului*. Aceasta este istoria dezvoltării progresive a conștiinței, de la simpla senzație la rațiunea universală sau «cunoașterea absolută». Fenomenologia ia naștere însă cu adevărat, cu Husserl*, la începutul secolului XX, mai puțin ca o școală atașată unei doctrine sau unui sistem, cât ca o mișcare a gândirii care-și propune de fiecare dată să descrie ceea ce apare așa cum apare, cu ajutorul unei metode: «metoda fenomenologică».

Miza fenomenologiei

Husserl reia, radicalizând-o, interogația filosofică primă referitoare la esența* a ceea ce se manifestă, adică la «fenomene*». Din punctul său de vedere fenomenologia este într-un anumit fel numele modern al filosofiei.

«Întoarcerea la lucrurile însele»: acesta este cuvântul de ordine prin care Husserl exprimă exigența de a respecta ceea ce se manifestă așa cum se manifestă, în opoziție cu demersul metafizicii* tradiționale, care-i este suspect întrucât trădează fenomenele, devalorizându-le, reducându-le la statutul de simple aparențe înșelătoare, sub pretextul de a le surprinde esența. Prin urmare, această știință a fenomenelor, fenomenologia, este în mod esențial descriptivă (și nu deductivă): ea este o descriere a esențelor – căci fără esențe realul s-ar nărui – însă ființa, esența nu se află altundeva decât în fenomene: câtă aparență, atâta ființă.

«Teorie a cunoașterii», fenomenologia își propune drept scop mai amplu elucidarea a tot ceea ce se prezintă conștiinței și, prin aceasta, a modurilor în care ceea ce se prezintă conștiinței (judecăți sau acte de voință, dar și acte de percepție). În expresia «întoarcere la lucrurile însele», cuvântul «lucru» nu trebuie înțeles în sensul de obiect spațio-temporal care ni se prezintă în cadrul percepției*, ci într-un sens mai larg, ca «ceea ce este prezent» gândirii. Asta nu înseamnă însă că percepția, în măsura în care este deschiderea noastră imediată și fundamentală către ceea ce se manifestă este, din perspectivă fenomenologică, întemeietoare a tuturor celorlalte acte: într-un anumit sens, orice fenomenologie este o «fenomenologie a percepției».

Metoda fenomenologică

Este vorba deci despre apariția a ceea ce nu apare niciodată în fenomene, de chiar actul și de modul lor de apariție (pentru a ne forma o imagine: punerea în scenă, pe care spectatorul «nu o vede» într-un spectacol). Metoda utilizată pentru a determina apariția structurii, la început inaparentă, a ceea ce apare, este numită «epoché*» sau «punere între paranteze» sau «reducție transcendentală*». Ea constă în suspendarea oricărei cunoașteri imediate și naive în existența lucrurilor, a oricărei teze naturale – de remarcat este faptul că nici știința nu scapă acestui tip de adeziune naivă. Epoché arată, în acest caz că, la fel cum spectacolul nu există decât pentru cel care privește, nici fenomenul nu există decât pentru o conștiință. Ea dezvăluie deci corelația dintre conștiință și lume ca fiind primă și esențială: orice fenomen trebuie raportat la actul de conștiință care-l vizează. Această corelație reprezintă în modul cel mai propriu *sensul* fenomenului (ceea ce numeam mai înainte «punerea sa în scenă»). Absorbită de credința sa în lucruri, conștiința ignoră în naivitatea sa chiar actul prin care ea le vizează pe acestea, act pe care fenomenologul îl scoate în evidență, reconducând fenomenele – reducția trebuie înțeleasă în sensul său etimologic de reconducție – la conștiință în calitatea acesteia de sursă de constituire a lor. Astfel, conștiința trebuie înțeleasă ca un act pur ce constă în «aruncarea înspre», act pe care Husserl îl numește intenționalitate*: «Conștiința este conștiință a ceva». Reducția este numită «transcendentală», întrucât ea dezvăluie conștiința* ca fiind acea instanță fără de care fenomenele nu ar avea nici un sens și nici o ființă.

Reconducând fiecare fenomen la conștiință, fenomenologia husserliană este un idealism*, chiar dacă în ultimele sale scrieri, Husserl ia în considerație înscrierea conștiinței în «lumea vieții», această lume pe care eu o găsesc deja aici. Husserl slăbește astfel dominația pe care conștiința pare să o aibă asupra tuturor fenomenelor, fără a o pune totuși, prin aceasta, sub semnul întrebării.

În orice caz, există o tensiune internă a fenomenologiei prinsă între exigența de a descrie o lume care precedă conștiința și exigența de a arăta că, în mod fundamental, conștiința este cea care constituie sensul în totalitate.

Într-un anume fel, fenomenologiile posterioare lui Husserl se vor dezvolta interogând și punând sub semnul întrebării caracterul absolut al conștiinței: fie interesându-se de această proximitate primordială a ei față de lume (Merleau-Ponty*); fie încercând să determine o origine mai profundă decât însăși conștiința care, dintr-o dată devine parte pasivă, își scapă sie însăși (Lévinas*).

Să remarcăm în cele din urmă că fenomenologia, în calitate de metodă, nu a încetat să poarte dialog cu alte discipline, mai ales cu științele umane. Întrucât ea vrea să arate că, de fapt, conștiința nu este niciodată un fenomen, ci ceea ce face posibile fenomenele, ea s-a opus întotdeauna foarte puternic «psihologismului» care tinde să reifice conștiința, să o transforme într-un obiect al naturii, explicabil prin intermediul legilor ştiinţifice. Pe de altă parte, ea a putut să ofere instrumente descriptive foarte sigure anumitor teoreticieni ai psihiatriei sau ai sociologiei. Notăm de asemenea cu interes tentativa, paradoxală totuşi, a ştiinţelor cognitive* – care încearcă să pună descrierea husserliană a intenţionalităţii în sprijinul studiului ştiinţific a unei conştiinţe gândite ca obiectivă şi naturală.

Termen învecinat: fenomen. **Termeni corelaţi:** conştiinţă; ego; epoché; intenţionalitate; fenomen; sens; transcendental.

FERICIRE

Fericirea este o aspiraţie comună tuturor oamenilor. Acestea spuse, deîndată ce încercăm să o definim, fericirea apare ca o noţiune complexă, ale cărei elemente pot părea chiar contradictorii. Mai întâi, dacă suntem atenţi la etimologia cuvântului, ne dăm seama că fericirea este legată de hazard, de şansă. Fericire (bonheur) înseamnă de fapt «bun augur» («bon heur»), derivat din lat. *augurium*, care înseamnă «augur», «şansă». Astfel, fericirea, ca şi nefericirea este ceva ce se produce, ce se întâmplă fără să ne aşteptăm. Dar fericirea este, în acelaşi timp, precară şi scapă oricărei încercări de a pune stăpânire pe ea. Or, fericirea este adesea definită, în opoziţie cu plăcerea* sau bucuria*, ca o stare durabilă de satisfacţie. Există aici o primă dificultate: cum putem deveni stăpâni asupra fericirii, de vreme ce ea nu depinde de noi? Pe de altă parte, *bon* din cuvântul francez «bonheur» (fericire) sugerează ideea de bine*. Care este însă natura acestui bine? Este vorba despre ceea ce este plăcut sau despre binele moral? Fericirea este oare scopul cel mai înalt pe care omul şi-l poate propune sau există alte scopuri, precum dreptatea sau libertatea, de exemplu, care o depăşesc din punct de vedere al valorii şi al demnităţii? Este oare fericirea binele suprem?

Binele Suprem

Fiind în acord asupra acestui punct cu experienţa comună, filosofia antică consideră fericirea Binele Suprem*, adică scopul suprem căruia îi sunt subordonate toate celelalte scopuri. Spunând acestea, ea afirmă totodată că fericirea nu este un «dat», ci că ea poate fi produsă, că stă într-un anume fel în puterile noastre. Filosofia antică şi-a formulat deci o definiţie a fericirii potrivit căreia aceasta poate fi controlată. De aceea, spre deosebire de opinia comună, ea disociază plăcerea şi fericirea. Pe de o parte, plăcerea este în mod esenţial efemeră; din această cauză ea nu poate fi confundată cu fericirea. Pe de altă parte, dacă plăcerea constă în ceea ce este agreabil, în ceea ce este «bun», ea nu are totuşi demnitatea binelui; cel mult o însoţeşte. Pentru Aristotel*, ca şi pentru Epicur* sau pentru stoici*, fericirea durabilă nu poate fi separată de o viaţă virtuoasă, întemeiată pe raţiune*. Căci raţiunea este propriul omului şi ea trebuie să-i ghideze alegerile. O viaţă fericită, adică o viaţă bună va fi o viaţă în conformitate cu raţiunea. Pentru Epicur, se va pune problema reglării dorinţelor în funcţie de natură, pentru stoici aceea a acceptării ordinii lumii. Avem de-a face aici cu o concepţie negativă atât asupra fericirii – ca absenţă a tulburării, cât şi asupra virtuţii* – ca renunţare. Mult mai diferită este concepţia lui Aristotel, pentru care fericirea constă în activitate şi virtutea în aptitudinea proprie fiecărei fiinţe. Dacă «virtutea» calului este de a alerga în curse, «virtutea» omului este de a gândi. O viaţă fericită va fi o viaţă deplin umană, o viaţă eliberată de nevoie şi orientată către înţelegere.

Un ideal al imaginaţiei?

Unei astfel de concepţii i se poate obiecta faptul că fericirea nu se lasă controlată prea uşor, nici în mod raţional, nici în mod empiric. Căci este oare într-adevăr posibil, pe de-o parte să o definim şi, pe de altă parte, să o atingem? Referitor la primul aspect, fericirea poate face cu greu obiectul unei definiţii universale, valabile pentru toate fiinţele raţionale, în măsura în care ea comportă elemente empirice legate de subiectivitatea şi de sensibilitatea fiecăruia. În ceea ce priveşte al doilea aspect, este evident că fericirea depinde de condiţii care scapă simplei voinţe*. De altfel Aristotel îşi exprima asentimentul asupra acestui punct, atunci când preciza că o viaţă fericită presupune o activitate care să nu fie împiedicată de obstacole exterioare. În acest caz, fericirea nu este oare, potrivit expresiei lui Kant*, «un ideal, nu al raţiunii, ci al imaginaţiei» (*Fundamentele metafizicii moravurilor*)? Şi dacă este aşa, ea nu ar putea fi propusă ca scop al acţiunii morale. Fericirea şi virtutea nu sunt de altfel legate. Putem fi fericiţi, fără să fim virtuoşi, şi virtuoşi, fiind în acelaşi timp nefericiţi. Acţiunea morală nu este cea care-l face pe om fericit, ci doar cea care-l face demn de a fi fericit.

Utopia

Idealului imaginaţiei care defineşte, potrivit lui Kant, fericirea în plan individual, i se poate stabili drept corespondenţă în plan colectiv utopia. Saint-Just scria, în momentul Revoluţiei franceze: «Fericirea este o idee nouă în Europa». Creştinismul o condamnase de fapt, considerând mântuirea sufletului ca fiind singurul scop demn de un creştin. De aceea, opunându-se creştinismului, Saint-Just pare să refacă prin această afirmaţie legătura cu gândirea antică păgână. El se diferenţiază însă de aceasta, considerând fericirea un drept*. Ce semnifică, în acest caz, «dreptul la fericire»? Dacă ar fi vorba de faptul că toţi oamenii trebuie să fie eliberaţi de nevoie, astfel încât fiecare să-şi poată căuta propria sa fericire, atunci avem de-a face cu o exigenţă a justiţiei*, pe care statul trebuie să o satisfacă. Ceea ce presupune că există o măsură comună a nevoilor, că acestea nu sunt doar relative la fiecare individ, nici măcar la o clasă socială; acestor nevoi comune le corespund, ceea ce filosoful John Rawls* numeşte «bunurile sociale de bază». Dimpotrivă, dacă ar trebui să încredinţăm statului sarcina fericirii fiecăruia, printr-o definiţie a fericirii comune, am putea avea de-a face cu o utopie*, mai mult cu o utopie periculoasă prin aceea că ea ar nesocoti libertatea şi singularitatea fiecărei ființe. În sfârșit, dacă aspirația la fericire este legitimă, ne-am putea întreba dacă, în formele ei exacerbate, cum ar fi de exemplu, acest slogan al epocii noastre: «Totul, acum», ea nu confundă fericirea cu plăcerea. A fi fericit este de fapt o stare sau rezultatul unei activități?

Fără a o transforma într-un aspect indiscernabil al imaginarului individual sau colectiv, sau un simplu mit, se impune sarcina de a regândi fericirea. Contrar a ceea ce sugerează etimologia sa, fericirea nu este nici o datorie, nici un dat. Ea nu este nici scopul suprem pe care umanitatea poate și trebuie să și-l propună. Alte valori, precum dreptatea sau libertatea*, au o demnitate mai mare. Trebuie atunci să renunțăm la fericire? Fără îndoială, dacă ea nu este altceva decât visul trezit de pasivitate și de neputință. Dacă însă fericirea constă, dimpotrivă, în activitate și în exercitarea funcției care ne este proprie, dacă ea ne sporește puterea, atunci, după cum Spinoza* o afirma deja, nu există fericire mai mare decât a înțelege și a gândi.

Texte-cheie: Aristotel, *Etica Nicomahică*, cartea a IX-a și a X-a; Epicur, *Scrisoare către Meneceu;* Seneca, *Despre viața fericită;* B. Spinoza, *Etica* (cartea a IV-a și a V-a); Alain, *Perspective asupra fericirii.* **Termeni învecinați:** beatitudine; bucurie; fericire; plăcere. **Termen opus:** nefericire. **Termeni corelați:** Binele Suprem; dorință; drept; etică; eudemonism; hedonism; înțelepciune; morală; nevoie; virtute.

A FI/FIINȚĂ

(vb. și s.m.). **Etim.** fr. *être*: lat. *esse*, «a fi», «a exista»; *esse* comportă el însuși o triplă etimologie: *es* («ceea ce este autentic, subzistă prin sine»); indo-europeanul *bheu* («a crește»); sanscritul *ues* («a rămâne»); de unde cele trei conotații ale cuvântului: a subzista, a crește, a rămâne. **(Verb) Sensuri curente:** **1.** A exista, a se găsi aici (ex.: «Eu sunt, eu exist»). **2.** Identitatea (ex.: «Eu sunt astfel»). **3.** Apartenența unui predicat la un subiect (ex. «Lămâia este galbenă»). **(Subst.) Sensuri curente:** **1.** Desemnează o realitate oarecare: o masă, o ființă vie, sau chiar o idee sau o ficțiune (ceea ce s-ar numi «o ființă rațională»). **2.** Ființa poate desemna faptul de a exista (ex.: «Dumnezeu dă ființă»); sau esența, sau substanța (ex.: ființa lucrurilor», «ființa ca ființă») sau, în sfârșit, ființa în sine, confundată în anumite cazuri cu ființa supremă, Dumnezeu.

O definiție a ființei nu poate fi decât circulară, și deci absurdă, pentru că nu putem defini acest termen decât folosindu-l (ex.: «Ființa este aceasta sau aceea»). Reflecția asupra ființei constituie cu toate acestea firul conducător al întregii metafizici, de la Parmenide* la Hiedegger*. Din această istorie deosebit de sinuoasă putem încerca să retrasăm câteva mari etape.

Ființă și devenire

La Parmenide, iar apoi în filosofia greacă în general, ființa este concepută ca ceea ce este stabil, prin opoziție cu ceea ce devine. Dacă Aristotel* se ocupă mai întâi de ființă ca realitate fizică (el se întreabă care este ființa fiindului, substanța lucrurilor), el încearcă de asemenea să definească «ființa ca ființă», ființa ca realitate metafizică. Tradiția scolastică* înțelege ființa ca pe o existență absolută, care rămâne identică cu sine însăși. Astfel, Sf. Toma* concepe ființa ca realitate supremă și eminentă, ca fiind adică Dumnezeu.

De la obiect la subiect

O primă ruptură în această tradiție intervine prin Descartes*, care reorientează interogația filosofică asupra ființei subiectului cunoscător, prin opoziție cu ființa lucrurilor (care nu este accesibilă decât în urma unui demers complicat). Kant* este cel care va pune capăt pretențiilor metafizice ale filosofiei scolastice, stabilind că numai fenomenul* poate fi cunoscut, în timp ce «ființa în sine» este inaccesibilă. Nu putem demonstra faptul că Dumnezeu există, pentru că existența* nu poate fi stabilită decât prin experiență și nu pe cale logică.

Cel mai găunos concept

În timp ce fizica contemporană ne sugerează că ființa fenomenelor însele ne este inaccesibilă (problema de a ști ce este un foton, o undă, un câmp magnetic are oare un sens unic?), anumiți filosofi anglo-saxoni, urmându-l pe Ludwig Wittgenstein*, tind să considere ființa ca pe o simplă «copulă», adică, o categorie logico-gramaticală, și nu ca reprezentând o realitate oarecare. Ființa, spunea Nietzsche*, nu este decât cel mai găunos concept, «ultimul vapor al realității volatilizate» (*Crepusculul idolilor*).

Uitarea ființei

Pentru Heidegger, dimpotrivă, toată istoria filosofiei occidentale nu s-a ocupat de ființă decât pentru a o «oculta» sau «a o uita». Ea confundă în fapt, ființa și fiindul, sau încă, ea concepe fiindul ca pe o formă degradată a ființei. În schimb, este imperativ să regândim «diferența* ontologică» dintre ființă și fiind. Totuși, nu se pune problema de a vorbi despre ființă – în mod categoric de nenumit –, ci mai degrabă de a lua în considerație diferența ca diferență; de a explora locurile sau sălașul ființei, care se revelă în tăcere, în secret, sau, mai mult, «în ascundere».

Termeni învecinați: esență; existență; fiind; substanță. **Termeni opuși:** ficțiune; neant; ne-ființă. **Termeni corelați:** diferență; existență; metafizică; ontologie.

FICHTE Johann G. (1762-1814)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în Saxonia, într-o familie modestă, pe 19 mai 1762, el studiază teologia şi devine preceptor. Scrierile sale în favoarea libertăţii de gândire îl fac celebru. Predă la Jena, apoi la Berlin, unde-şi continuă lucrările, în timp ce gloria se diminuează. Moare pe 29 ianuarie 1814.

Filosofia lui Fichte este un sistem (toate elementele sunt coerente în ansamblu) pe care-l aprofundează printr-o succesiune de perspective corespunzând etapelor gândirii sale, care au drept scop comun absolutul. Filosofia eului are drept principiu intuiţia pe care spiritul o are referitor la unitatea sa, atât în cadrul gândirii, cât şi în cadrul acţiunii. Filosofia fiinţei construieşte dialectica libertăţii şi a realului; filosofia absolutului este dezvoltarea ultimă a atitudinii reflexive în cadrul căreia meditaţia generează beatitudinea.

Această filosofie intens speculativă se prelungeşte într-o filosofie a acţiunii, alimentată de apărarea libertăţii gândirii şi a idealurilor Revoluţiei franceze. Individualitatea umană, având drept resort educaţia, nu se poate concepe decât prin intermediul reciprocităţii. Idealul fraternităţii umane este referinţa şi scopul dreptului, precum şi al moralei, aceasta din urmă adăugând comunităţii sociale o comunitate subiectivă şi reală din punct de vedere uman. Statul democratic trebuie să permită progresul libertăţii şi realizarea destinaţiei umane.

Opere principale: *Teoria ştiinţei* (trei versiuni: 1794, 1801, 1804); *Despre menirea omului* (1800); *Iniţiere în viaţa fericită* (1806); *Cuvântări către naţiunea germană* (1807).

FIDEISM

(s. n.) **Etim.:** lat. *fides*, «încredere», «credit», «loialitate», «angajament».

Fideismul a stat la originea unei doctrine religioase (enunţate în secolul al XVII-lea de către Pierre-Daniel Huet, apoi de către abatele Louis Bautain şi în secolul al XIX-lea de către Félicité Lamennais) condamnate de către biserică, care avea pretenţia să descalifice total rolul raţiunii* în cunoaştere, afirmând că aceasta este fructul unei «inteligenţe» întemeiate în ultimă instanţă pe revelaţie. Astăzi, cu o conotaţie adesea peiorativă, cuvântul califică orice doctrină care atribuie revelaţiei, în anumite domenii, o putere de acces la adevăr pe care raţiunea nu ar avea-o.

Termen opus: raţionalism. **Termeni corelaţi:** adevăr; credinţă; credinţă fermă; fanatism; religie.

FIINDUL

(s.n). **Etim.:** traducere a cuvântului german *Seiendes*, participiu prezent al verbului *Sein*, «a fi». La

Heidegger: concept utilizat pentru a desemna tot ceea ce se prezintă de o manieră determinată, într-un mod concret (poate fi vorba despre un obiect oarecare, o floare, o foaie de hârtie, o masă..., dar și de ființa umană, de modurile sale de a vorbi, de a acționa etc.); Heidegger opune «fiindul», întotdeauna limitat, «ființei», care este, dimpotrivă, nedeterminată, nediferențiată. (s.n). **Etim.:** traducere a cuvântului german *Seiendes*, participiu prezent al verbului *Sein*, «a fi». **La** **Heidegger:** concept utilizat pentru a desemna tot ceea ce se prezintă de o manieră determinată, într-un mod concret (poate fi vorba despre un obiect oarecare, o floare, o foaie de hârtie, o masă..., dar și de ființa umană, de modurile sale de a vorbi, de a acționa etc.); Heidegger opune «fiindul», întotdeauna limitat, «ființei», care este, dimpotrivă, nedeterminată, nediferențiată.

Termeni corelați: *Dasein*; esență; existență; ființă.

FILOSOFIE

Filosofie, care în limba greacă semnifică «dragoste de înțelepciune», este un termen ambiguu. Care este de fapt această «înțelepciune» pe care filosoful o iubește și o caută? Căci *sophia* în limba greacă semnifică atât «știință*», «cunoaștere teoretică sau speculativă» și «etică*», căutare liniștită și moderată a fericirii. În general, grecii prezintă a doua semnificație ca fiind o consecință a celei dintâi – dar ambiguitatea persistă între Socrate*, impasibil, bând cucuta și Thales, căzând într-o groapă deoarece contempla cerul...

Nașterea filosofiei

Cuvântul filosofie este înțeles uneori într-un sens foarte larg: orice concepție despre lume poate fi calificată drept «filosofie», atât sistemele propriu-zis filosofice, cât și, de exemplu, universul spiritual al boșimanilor sau eschimoșilor.

Dar, într-un sens mai precis, filosofia este mai întâi un discurs de un anumit tip: discursul rațional (*logos**), care încearcă să răspundă prin argumente la o problemă ridicată în mod explicit.

Acest tip de discurs este bine situat din punct de vedere istoric: a început să se dezvolte în Grecia secolelor al VII-lea și al VI-lea î.Cr., luând în mod progresiv locul mitului*.

Însoțit de rituri, se considera că mitul revelă un adevăr esoteric și neexplicat; el povestea despre originea lumii sau despre condiția umană, printr-o expunere situată în afara timpului, a cărei protagoniști erau zeii și personajele supranaturale.

Primii filosofi greci (cf. Școala din Milet*, Ionienii*) înlocuiesc expunerea mitică printr-un nou tip de discurs; și în cadrul acestuia este vorba despre formarea lumii, dar de această dată se încearcă explicarea ei printr-un joc de elemente naturale (aer, apă...) și prin recursul la analogia cu lumea tehnicii. «Miracolul grec» nu este nașterea rațiunii – care merge mână în mână cu nașterea umanității – ci apariția discursului filosofic care ridică raționalitatea la rangul de mijloc, normă și criteriu al adevărului.

Filosofia, regină a științelor?

Foarte de timpuriu, filosofia și-a degajat două sarcini. Prima este critica* opiniilor*, sau a pretinsei cunoașteri, a raționamentelor sofistice*, funcție îndeplinită exemplar de către Socrate și pe care orice filosofie autentică o exercită permanent.

Însă filosofia pretinde de asemenea la rangul de știință supremă, știință care le depășește pe toate celelalte, dându-le rațiunea ultimă, cea care atinge absolutul*. Astfel, Platon* făcea din «dialectică*» (adică din filosofie), nu o știință, ci *știința*, cea care atinge esențele* și se vrea cunoaștere totală. Dialecticianul, adică filosoful, devine astfel atât legislator al limbajului, cât și magistrat suprem în cetate (teoria filosofului-rege).

Însă, această prezentare a filosofiei va fi combătută din două perspective diferite: pe de-o parte, dinspre religie; iar pe de alta, dinspre știința experimentală modernă.

Filosofie și religie

Noul statul al filosofiei în Evul Mediu provine din faptul că religia creștină vrea să conserve supremația credinței* asupra rațiunii. Adevărul este revelat înainte de toate în Scriptură; el nu este descoperit prin efortul autonom al unui spirit rațional. El depinde de Dumnezeu*, nu de «lumina* naturală», iar cel mai bun dintre filosofi trebuie să recunoască faptul că există mistere care depășesc infinit puterea rațiunii noastre.

Două atitudini sunt posibile în acest caz: în cel mai rău caz, discreditarea totală a filosofiei și, în general, a raționalității; în cel mai bun, caz, o subordonare a filosofiei, care intră în «slujba teologiei».

Filosofie și știință

Dacă secolul al XVII-lea este secolul în care, prin Descartes* și Spinoza*, filosofia este eliberată de tutela teologică, el este de asemenea și secolul în care știința* modernă își ia avântul: filosofia întâlnește în acest moment un alt tip de contestare. O contestare inversă celei operate de către religie, pentru că de această dată i se reproșează că nu acordă rațiunii întreaga sa pozitivitate. În fața raționalității efective a științelor, filosofia trece de bună voie drept o construcție intelectuală probabil ingenioasă, dar himerică și, în orice caz, *a priori**.

Desigur, până la jumătatea secolului al XVIII-lea, știința experimentală se va numi și ea «filosofie» («filosofie naturală» care era deosebită de «filosofia morală»), dar filosofia ca atare este cea care pare să-și piardă legitimitatea, din punctul de vedere al științei. Nu numai că filosofia nu mai poate fi știința supremă, dar este ea oare o cunoaștere pozitivă? Cunoașterea științifică nu epuizează totalitatea a ceea ce poate fi cunoscut și nu aruncă ea filosofia înspre un trecut perimat, preștiințific?

Se deschid astfel două căi de salvare a legitimității reflecției filosofice. Prima a fost expusă îndeosebi de Henri Bergson*. Alături de științe, care se ocupă de materie și se întemeiază pe intelect, filosofia există cu propriul său obiect, spiritul şi propria sa metodă, intuiţia. Ştiinţa şi filosofia nu ar putea fi deci rivale, ci complementare. A doua soluţie este cea a pozitivismului*. Filosofia nu are obiect propriu. Ea nu este nici una din ştiinţele particulare, care ocupă totalitatea câmpului cunoaşterii. Ea păstrează totuşi o legitimitate: aceea de a deveni, aşa cum doreşte Auguste Comte*, «specialitatea generalităţilor». Îi revine deci filosofului sarcina de a unifica diferitele domenii ştiinţifice specializate sau, aceea de a clarifica, aşa cum zicea Ludwig Wittgenstein*, limbajul ştiinţei.

Filosofie şi valoare

Are totuşi filosofia de ce să se teamă de ştiinţă? Nu are ea, oare, de-a face mai puţin cu faptele, cât cu valorile? Ea interoghează ceea ce este din punct de vedere a ceea ce trebuie să fie, tratează atât în fapt, cât şi în drept. Astfel, dezvoltările neprevăzute ale ştiinţei solicită astăzi de urgenţă contribuţia reflecţiei filosofice. Iese astfel la iveală un dat originar al filosofiei: filosoful este un moralist. Kant* scria că nu putem învăţa filosofia, ci numai să filosofăm. Este un mod de a spune că filosofia nu este o ştiinţă, ci o atitudine intelectuală, adică atât un instrument critic, cât şi o interogaţie asupra sensului şi valorii condiţiei umane, asupra cărora nici o ştiinţă nu va putea niciodată să ne ofere vreo informaţie.

Termen învecinat: înţelepciune. **Termeni corelaţi:** cunoaştere; dialectică; gândire; logos; metafizică; religie; ştiinţă; teologie.

FINALISM

(s. n.) **Etim.:** lat. *finis*, «scop», «capăt», «limită». **Sens curent:** doctrină care privilegiază acţiunea şi intervenţia cauzelor finale pentru a explica fie ansamblul fenomenelor naturale, fie – în mod particular – procesele vitale.

Termen învecinat: vitalism. **Termen opus:** mecanism. **Termeni corelaţi:** sfârşit; finalitate.

FINALITATE

(s. f.) **Etim.:** lat. *finis*, «sfârşit», «scop». **Filosofie: 1.** Caracteristică a ceea ce are un sfârşit, adică un scop; «finalitatea intenţională» este actul prin care se tinde către un scop în mod conştient (ex.: «act voluntar»). «Finalitatea naturală» este raportarea şi adaptarea mijloacelor la un scop în cazul fiinţelor vii. **2.** La Aristotel: principiu în funcţie de care este explicat ansamblul fenomenelor naturale. **3.** La Kant: principiu potrivit căruia «toate dispoziţiile naturale ale unei creaturi sunt destinate să se dezvolte la un moment dat în mod complet, conform cu un scop» (*Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit*, prima propoziţie).

Celebra formulă a lui Aristotel*: «Natura nu face nimic inutil» semnifică faptul că ceea ce se produce în mod natural este ceea ce trebuie să se producă, că natura nu realizează nici schițe, nici ciorne, nici modele ratate. Universul este un ansamblu armonios în care totul este la locul său și nimic nu este lipsit de rațiune – natura, în sensul de ființă sau esență, fiind principiul de realizare a unui lucru, adică scopul în funcție de care acest lucru se dezvoltă.

Teleologia* naturală a lui Kant* are la bază același principiu: ființele vii sunt ființe «organizate» în conformitate, se pare, cu o finalitate care nu poate decât să ne suscite admirația. De asemenea, istoria este concepută de Kant ca o dezvoltare finalizată, ca un progres* infinit: rațiunea ne cere să ne reprezentăm devenirea ca pe un lung proces de educație, prin care umanitatea se străduiește să-și atingă destinația veritabilă.

Dar, oare, astfel de concepții «finaliste» despre univers nu ignoră atâtea cazuri de eșecuri ale naturii, de stagnări și de regrese istorice, fără a mai vorbi de dezastrele și crimele îngrozitoare al căror agent a putut fi chiar omul? În timp ce apărătorii finalismului (precum Leibniz*) ne propun o rezervă față de ansamblul evenimentelor și al lumii, Spinoza*, dimpotrivă, denunță principiul finalității pe care-l consideră a fi o iluzie* omenească prin excelență.

Termeni învecinați: sfârșit; finalism. **Termen opus:** mecanism.

FINALITATE FĂRĂ SCOP

Potrivit lui Kant, unul dintre paradoxurile esteticii*: finalitatea frumosului, care nu răspunde nici unui scop, este reprezentată de armonia și satisfacția estetică suscitate de reprezentarea obiectului frumos.

Termeni corelați: biologie; estetică; evoluționism; rău; teleologie; vitalism.

FINIT

(adj. și s. n.) **Etim.:** lat. *finis*, «capăt», «margine». **Sens curent:** încheiat; terminat. **Filosofie:** care comportă limite (ex.: «o mărime finită»).

În funcție de cum îl considerăm, ca prim sau, dimpotrivă, secund în raport cu infinitul căruia i se opune, finitul își schimbă valoarea și sensul. Pentru greci, finitul caracterizează ceea ce este încheiat, perfecțiunea, în timp ce infinitul caracterizează ceea ce este neterminat, imperfectul. În universul religios al iudaismului și al creștinismului, ceea ce este finit devine secundar, pentru că este creat, limitat și imperfect, în timp ce Dumnezeu este, dimpotrivă, prim, fără limite, infinit și, prin urmare, perfect.

Termeni învecinați: mărginit; limitat. **Termen opus:** infinit. **Termeni corelați:** finitudine; infinit.

FINITUDINE

(s. f.) **Etim.:** neologism format de la cuvântul *finit, sfârșit*. **Filosofie:**

caracteristică a ceea ce este finit şi, mai ales, caracteristică a omului care este şi se ştie muritor.

Finitudinea nu apare ca problemă filosofică decât începând cu Kant*. Filosofia clasică gândeşte asupra opoziţiei dintre finit* şi infinit*, afirmând în acelaşi timp însă că distanţa care le separă nu este ireductibilă. Pentru Descartes*, de exemplu, ideea de infinit ne îndreaptă către Dumnezeu şi dovedeşte existenţa sa, tocmai pentru că o astfel de idee nu putea fi pusă în noi, fiinţe finite şi imperfecte, decât de Dumnezeu, infinit şi perfect (*Méditations*). Cu totul alta este poziţia lui Kant. În *Critica raţiunii pure*, Kant va stabili limitele de fapt şi de drept ale puterii noastre de cunoaştere. Lucrul-în-sine, absolut şi, pornind de aici, infinitul, sunt incognoscibile. Finitudinea este din acest punct de vedere de nedepăşit, este prăpastia de nedepăşit care separă finitul şi infinitul.

Împotriva tentativei hegeliene de a depăşi opoziţia dintre finit şi infinit şi a pretenţiei sale de a atinge absolutul în planul imanenţei, Kierkegaard* va aduce în disuţie finitudinea esenţială a omului în faţa transcendenţei. Într-un mod şi mai radical încă, existenţialismul* ateu al lui Sartre*, lipsind omul de orice posibilitate de a recurge la transcendenţa divină, confruntă fiinţa umană cu contingenţa* şi cu finitudinea existenţei sale.

Termeni învecinaţi: contingenţă; derelicţiune. **Termeni opuşi:** infinit; plenitudine. **Termeni corelaţi:** angoasă; existenţialism; finit; infinit.

FONEM

(s.n.) **Etim.:** gr. *phonema*, «sunet de voce», «cuvânt». **Lingvistică:** unitate fonică elementară a limbii.

Lingvistica* contemporană subliniază că limba este dublu articulată: frazele rezultă din articularea unităţilor de sens sau monemelor*, iar acestea din urmă din articularea unităţilor de sunete sau fonemelor.

Fonemul nu este totuşi sunetul fizic pronunţat în mod real; el este o «unitate distinctivă», adică unitatea de sunet care întreţine raporturi de opoziţie cu alte unităţi, permiţându-ne să distingem sensul cuvintelor. Astfel, *on* şi *an* sunt în limba franceză două foneme, întrucât opoziţia lor fonică ne permite să distingem sensul de «blond» (blond) şi «blanc» (alb) etc.; în schimb, în limba franceză, diversele sunete posibile ce corespund literei *r* nu sunt, contrar limbii spaniole, foneme distincte.

Termeni învecinaţi: sunet; unitate fonică. **Termeni corelaţi:** limbaj; limbă; lingvistică; semnificaţie; sens.

FORMĂ

(s. f.) **Etim.:** lat. *forma*, «ansamblu de caracteristici exterioare ale unui lucru». **Sens curent: 1.** caracteristici aparente ale lucrurilor (ex.: «forma unei fețe»; «forma unei mese»). **2.** Aranjamentul, modul în care o idee este prezentată (ex.: «judecarea unui discurs după forma sa»). **3.** Caracteristici ale unei instituții politice sau culturale (ex.: «forma monarhică a unei guvernări», «o formă muzicală»). **Logică:** structură a unei propoziții sau a unui raționament, independentă de conținutul lor de realitate («dacă A este B și C este A, atunci C este B» este un raționament valid oricare ar fi A, B și C).

Fiind vorba despre realități fizice, forma este opusă în mod tradițional materiei*. Vom remarca totuşi că, dacă este posibil să gândim în mod separat forma şi materia unui lucru sau ale unei ființe, este imposibil să le separăm în mod efectiv şi să le percepem în mod disociat în realitate. Materia nu există în stare pură, ci ea ocupă întotdeauna o porțiune de spațiu determinată: o anumită cantitate de materie «are» întotdeauna «o formă». În schimb, putem concepe existența formelor pure, a ființelor care, neavând o realitate fizică, există totuşi într-un alt fel (în spirit* sau într-o lume superioară). Acesta este, potrivit lui Platon*, cazul Ideilor* şi a obiectelor matematice din lumea inteligibilă, la care participă formele materiei sensibile. Mai simplu, categoriile* mentale care fac posibilă percepția şi gândirea structurată pot fi considerate forme, în măsura în care pertinența şi eficacitatea lor sunt independente de conținuturile de realitate cărora acestea li se aplică. Cauzalitatea*, de exemplu, ca formă a legăturii care uneşte două realități sau două idei, acționează indiferent care ar fi faptele, evenimentele sau ideile puse în relația cauză-efect.

Termen învecinat: structură.
Termen opus: materie.

PSIHOLOGIA FORMEI *(GESTALTPSYCHOLOGIE)*

De origine germană (începutul secolului XX), această concepție asupra mecanismelor percepției* şi comportamentului are la bază ideea potrivit căreia percepția pe care noi o avem despre real şi conduitele noastre se înscriu întotdeauna în «formele» unui raport față de lumea determinată, raport care structurează fenomenele* în ansambluri coerente. Fenomenele nu sunt perceptibile decât raportate la ansamblul sau la «forma» care le dă un sens. De exemplu, organizăm în mod spontan reprezentarea pe care o avem despre spațiu, după axa verticalității: sus-jos. Aflat într-o cameră în aşa fel încât să nu o poată vedea decât prin intermediul unei oglinzi înclinate la 45°, un subiect va percepe camera şi tot ceea ce se petrece în ea ca fiind oblice. Dar, dacă subiectul nu încearcă să perceapă camera decât prin intermediul oglinzii, pereții şi lucrurile apar deîndată verticale ca înainte: are loc o «redistribuție instantanee a poziției sus şi jos» (experiența lui Wertheimer, amintită de Merleu-Ponty* în *Fenomenologia percepției*).

Termeni corelați: categorie; formalism; idee.

FORMAL

(adj.) **Etim.:** cf. Formă. **Sens curent:** Referitor la formă, în opoziție cu ceea ce este material. **2.** Ceea ce ține mai mult de aparențe, decât de fondul lucrurilor (cf. Formalism). **3.** Sinonim pentru categoric (ex.: «un angajament formal»). **4.** Sinonim pentru abstract (în mod peiorativ). **Logică:** cf. Formă.

Distincția logică și filosofică între adevăr* formal și adevăr material permite precizarea a două tipuri de criterii pe care trebuie să le satisfacă enunțurile sau raționamentele pentru a fi adevărate: conformitate «formală» față de regulile logicii*, adecvarea conținutului (deci sensului*) enunțurilor la realitatea la care se referă.

Termeni învecinați: logic; strict. **Termeni opuși:** informal; material. **Termeni corelați:** adevăr; formă; logică.

FORMALISM

(s. n.) **Etim.:** lat. *forma*, «ansamblul caracteristicilor exterioare ale unui lucru», «formă». **Sens curent:** tendință de a acorda mult prea multă importanță formei – în sensul de caracteristică exterioară – lucrurilor, regulilor, conduitelor, în raport cu ceea ce le constituie «în fond» (de exemplu, un «formalist» va respecta în mod scrupulos, în orice circumstanță, codul politeței proprii fiecărei situații). **Logică și matematică:** prezentarea sistematică a unui ansamblu de propoziții și raționamente, într-un limbaj de simboluri abstracte care vizează punerea în evidență a relațiilor structurale permanente dintre elementele sistemului, în afara oricărei referințe la conținuturi intuitive sau sensibile determinate. **Filosofie:** doctrină morală a lui Kant, potrivit căreia caracterul moral al unui act constă în conformitatea sa față de respectul pur al datoriei și nu în conținutul său sau în efectele sale.

Termeni corelați: datorie; formă; logică; morală.

FORȚĂ

(s. f.) **Etim.:** lat. *fortia*, plural neutru de la *fortis*, «solid», «energic», «viguros». **Sens curent:** putere de acțiune a unei ființe, capacitate de a constrânge, energie potențială. **Fizică:** tot ceea ce este susceptibil să modifice starea de repaus sau de mișcare a unui corp lăsat liber. **Psihologie:** capacitate morală și intelectuală care ține de caracter sau de voință și se traduce mai ales prin determinarea și constanța unei acțiuni («forța sufletului»).

Este oare pertinent să utilizăm acelaşi cuvânt pentru a desemna atât capacităţi fizice, obiective şi măsurabile (capacitatea de a imprima o mişcare, de a declanşa o reacţie materială, de a înfrânge o rezistenţă...), cât şi caracteristici psihologice (fermitatea sufletului) care provin din cu totul alt registru? Forţa fizică este o capacitate de acţiune pe care o evaluăm în mod obiectiv, în funcţie de efectele pe care ea le produce (sau pe care le poate produce). Dimpotrivă, forţa morală se manifestă prin capacităţi de emancipare sau de creaţie (determinare, autonomie, independenţă a spiritului...), care nu se măsoară şi care pot chiar exclude orice încercare conflictuală, chiar violentă. «Cel mai puternic» nu este în mod necesar cel care poate (sau vrea) să-l distrugă pe celălalt. La om, forţa nu este deci violenţă*, ci o calitate morală neutră; numai o folosire violentă a ei poate da naştere atitudinii reprobative sau sancţiunii.

Termeni învecinaţi: energie; putere; voinţă. **Termeni opuşi:** slăbiciune; neputinţă; laşitate. **Termeni corelaţi:** violenţă; voinţă.

FOUCAULT Michel (1926-1984)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în 1926, Michel Foucault, de formaţie filosof, este considerat mai întâi istoric al psihologiei, până la succesul cărţii sale *Cuvintele şi lucrurile*. După câţiva ani petrecuţi în străinătate (Suedia şi Polonia), predă la universitate, înainte de a fi ales în 1970 la *College de France* unde ocupă catedra de istorie a sistemelor de gândire. Moare în 1984.

Opera lui Foucault a apărut adesea ca o serie de provocări, de sfidări adresate filosofiei. *Istoria nebuniei* se prezenta deja ca fiind partea sumbră, faţa ascunsă a istoriei tradiţionale a filosofiei şi a ştiinţelor. Minunata raţiune* clasică apare ca un factor de excluziune reducând la tăcere vocile nebuniei (în secolul al XVII-lea începe izolarea sistematică a nebunilor), iar psihiatria pozitivă a secolului al XIX-lea este interpretată ca fiind un instrument de captură a nebuniei: încă de la începutul istoriei sale, Occidentul nu şi-ar fi afirmat identitatea culturală decât supunând nebunia unei segregaţii accentuate.

Michel Foucault câştigă însă favorurile unui larg public mai ales prin *Cuvintele şi lucrurile*. În această carte sunt descrise trei epoci: Renaşterea, epoca clasică, epoca modernă; în cazul fiecăreia dintre ele, o configuraţie sistematică şi specifică («episteme») impune cunoaşterii* o anumită regularitate (o anumită manieră proprie de a gândi lucrurile se reîntâlneşte în toate operele epocii considerate). Această lucrare se prezintă de asemenea şi ca o «arheologie a ştiinţelor umane». Numai după secolul al XIX-lea, omul* devine în mod explicit obiectul unei cunoaşteri pozitive (psihologia, sociologia, medicina clinică). Totuşi, apariţia rapidă a științelor despre om nu trebuie înțeleasă, potrivit lui Foucault, ca o conștientizare a unei posibilități neexplorate până atunci. În realitate, științele omului se dezvoltă pentru că omul însuși apare în aceeași epocă. Ceea ce numim «om» (un subiect al cunoașterii care este în același timp o ființă naturală, un obiect de cunoaștere) este o creație recentă, amenințată de o dispariție rapidă. Anunțând «moartea omului», Foucault nu prezice totuși dispariția speciei, ci dispariția unei anumite forme de cunoaștere.

Foucault se va ocupa în continuare de studiul practicilor penale. Astfel, el analizează în *A supraveghea și a pedepsi*, modul în care închisoarea devine o practică punitivă generalizată (secolul al XIX-lea) ca urmare a apariției progresive a unei societăți disciplinare. Această lucrare va stârni foarte curând un adevărat scandal, în măsura în care ea pretinde să demonstreze că funcția închisorii nu este aceea de a împiedica delincvența, ci de a o întreține.

Ultimele cercetări ale lui Foucault se referă la istoria sexualității și la formarea, prin medierea practicilor confesionale creștine, a unui «subiect al dorinței*». Acest studiu îl va determina să reconsidere problema raportului etic față de sine, problemă reformulată în sensul unei «eticizări a existenței» (să faci din viața ta o operă de artă).

Opere principale: *Istoria nebuniei în epoca clasică* (1961); *Cuvintele și lucrurile* (1966); *A supraveghea și a pedepsi* (1975); *Istoria sexualității* (trei volume, 1976 și 1984).

FRANKFURT (Școala de la)

REPERE BIOGRAFICE

Mișcarea numită Școala de la Frankfurt regrupează, începând cu 1923, în sânul Institutului de cercetări sociale ale acestui oraș, filosofi precum Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin și Herbert Marcuse. Jürgen Habermas, născut în 1929, este reprezentantul cel mai celebru al «celei de-a doua generații» a Școlii de la Frankfurt. Cea mai mare parte a membrilor săi fiind evrei, școala va emigra la Geneva în 1933 o dată cu venirea lui Hitler la putere, apoi în Statele Unite în timpul războiului, înainte de a reveni la Frankfurt, la începutul anilor '50.

Atunci când, în 1931, Max Horkheimer preia conducerea Institutului, el îi fixează drept sarcină înnoirea analizei marxiste a societății, integrând, în particular, și aporturile psihologiei* și ale psihanalizei*. Filosofii Școlii de la Frankfurt s-au străduit să supună atenției fenomene precum progresul tehnic*, evoluția artelor*, efectele dezvoltării noilor mijloace de comunicare* etc.: ei nu pot concepe reflecția filosofică decât ca fiind profund ancorată într-o practică socială determinată și într-un angajament ideologic determinat. Afirmarea nazismului, exilul și războiul dau naștere unor numeroase lucrări axate pe analiza critică* a tuturor formelor de dominație totalitară, prezentate ca fiind tot atâtea manifestări ale crizei contemporane a rațiunii*. Cu toate acestea, dezvoltarea unei viziuni mai degrabă pesimiste despre istorie şi societate nu trebuie să ne îndepărteze de grija constantă de a contribui la constituirea unei societăți în conformitate cu exigențele rațiunii.

Opere principale: cf. T. Adorno, W. Benjamin, J. Habermas, M. Horkheimer, H. Marcuse.

FREGE Gottlob (1848-1925)

REPERE BIOGRAFICE

Matematician german, Gottlob Frege a predat întreaga sa viață la Universitatea de la Jena. Opera sa se distribuie între matematici şi a reflecție filosofică asupra fundamentelor artimeticii, logicii şi limbajului.

În lucrarea sa *Fundamentele aritmeticii*, Gottlob Frege apără o teză logicistă, care afirmă reducerea aritmeticii (şi a algebrei) la logică. Conceptele aritmeticii trebuie să poată fi deduse din funcții logice elementare, iar regulile aritmeticii trebuie să poată fi deduse din legile fundamentale ale logicii. Astfel, contrar a ceea ce afirma Kant*, aritmetica este o ştiință analitică* *a priori** (ceea ce este adevărat şi pentru algebră, dar nu şi pentru geometrie: logicismul lui Frege nu se referă la matematici în ansamblul lor).

Proiectul lui Frege este, în acest caz, de a construi o ideografie, adică o limbă simbolică, eliberată de impreciziile limbii «naturale» (franceza, germana etc.). Această ideologie, concepută după modelul limbii aritmetice, ar putea fi un «formular al gândirii pure», pentru că ea ar permite reducerea celor mai complexe argumente la o procedură mecanică. Este vorba, de fapt, de reluarea proiectului conceput de Leibniz* de a construi o limbă artificială care ar putea fi o «algebră a gândirii».

Analiza limbajului propusă de Frege este, de altfel, cunoscută mai ales prin distincția stabilită între sensul* frazelor sau al cuvintelor (modul în care acestea se organizează unele în raport cu celelalte şi dau expresie unei gândiri) şi referința (sau denotarea), care este raportul pe care acestea le întrețin cu obiectele şi care constituie valoarea lor de adevăr. De exemplu, «luceafărul de seară» şi «luceafărul de dimineață» sunt expresii care nu au acelaşi sens, dar care au aceeaşi referință (Venus).

Această distincție îi permite lui Frege să justifice, într-o limbă formalizată, substituirea unei expresii cu o alta, adică relația de egalitate sau de identitate ($a = b$), fără a recurge, ca în limbile naturale, la ambiguitățile sinonimiei (similitudine de sens): este suficient ca ele să aibă aceeaşi referință. A scrie de exemplu $a = b$, nu înseamnă că a şi b au acelaşi sens, ci că ele au aceeaşi valoare de adevăr.

Gândirea lui Frege, relativ necunoscută la vremea sa, are o mare importanță pentru analiza logică a limbajului, aşa cum a fost practicată aceasta, începând cu Bertrand Russell*, de către «filosofia analitică*».

Opera principală: *Fundamentele aritmeticii* (1884).

FREUD Sigmund (1856-1939)

REPERE BIOGRAFICE

Sigmund Freud s-a născut în 1856 la Freiberg (Moravia). După studii secundare strălucite, Freud se consacră medicinei. Se specializează în studiul sistemului nervos şi, în 1885, obţine o bursă de studii şi lucrează la Paris alături de psihiatrul francez J. M. Charcot. Această perioadă, precum şi întâlnirea sa cu H. Bernheim, la Nancy, marchează o cotitură decisivă în actul de invenţie a psihanalizei. La întoarcerea la Viena în 1886 se căsătoreşte. Va avea cinci copii (fiica sa, Anna, se va specializa mai târziu în psihanaliza copilului). La acea vreme lucrează cu psihiatrul J. Breuer şi întâlneşte în 1887 un medic austriac W. Fliess, cu care are numeroase schimburi de idei. În paralel cu propriile sale cercetări, el întreţine relaţii constante, uneori conflictuale cu numeroşii săi discipoli. În 1938, nazismul îl determină, din cauza originilor sale evreieşti, să se exileze la Londra, unde va muri de cancer, în 1939.

Contactul cu isteria

Medicina de la sfârşitul secolului al XIX-lea, axată în mod esenţial pe cunoaşterea mecanismelor organice, se confruntă cu «bolile spiritului» şi, mai ales, cu isteria. «Bolnavul» prezintă simptome fizice non-simulate (paralizii, diverse disfuncţionalităţi) fără leziuni organice capabile să le explice. J.-M. Charcot, precum şi elevul său P. Janet, îi oferă lui Freud exemplul meritoriu al unei tehnici medicale care ia în serios isteria, dar care comite eroarea de a o reduce la cauze fiziologice (dedublare psihică datorată unei degenerescenţe a sistemului nervos şi eredităţii). Observarea efectelor hipnozei, practicată în context medical de către H. Bernheim la Nancy şi de către J. Breuer la Viena, îl va orienta pe Freud către o nouă pistă: pacienţii devin capabili prin acest procedeu să-şi raporteze simptomele la amintirile evenimentelor care au dat naştere acestor simptome, dar pe care memoria* lor nu reuşeşte să le regăsească în starea de veghe (cf. S. Freud şi J. Breuer, *Studii asupra istoriei,* 1895). Readucerea în conştiinţă* a acestor amintiri traumatice are drept efect atenuarea provizorie, uneori chiar dispariţia totală a simptomelor bolii. Freud abandonează repede metoda hipnotică, neputincioasă adesea, dar aceasta îi dezvăluie calea unei noi metode – sugestia – şi a unei duble ipoteze pe care dezvoltarea ulterioară a psihanalizei* o va clarifica şi o va nuanţa (cf. Inconştient; Psihanaliză; Nevroză; Psihoză; Pulsiune; Topică):

1. «Istericii suferă de reminiscențe»; simptomele lor reprezintă reapariția mascată a evenimentelor anterioare care, sub efectul constrângerilor morale sau sociale (de unde și prezența amplă a sexualității în cadrul explicației freudiene), sunt inaccesibile conștiinței (cf. Refulare) din cauza caracterului lor neplăcut.

2. Conștientizarea acestor surse refulate are drept efect, prin intermediul *catharsis-ului* («purificare»), rezolvarea, într-un fel sau altul, a «bolii».

Principiul determinismului psihic

Explicația pe care o dă Freud «bolii» spiritului are ca efect îngrijorător ștergerea frontierei dintre normal și patologic: mecanismele psihice fiind aceleași, boala nu este decretată decât atunci când subiectul se confruntă cu dificultăți dureroase de adaptare față de lumea exterioară, chiar față de sine. În acest sens, un anumit număr de evenimente neexplicate ale vieții normale (vise*, acte ratate*, lapsusul*) devin prețioase pentru psihanaliză dintr-un dublu punct de vedere: **1.** Pe plan teoretic, ele permit unificarea explicației asupra mecanismelor psihice, normale sau patologice: toate aceste manifestări sunt, la fel ca și «boala», expresii deghizate ale pulsiunilor* refulate (cf. text p. 202). Studiul asupra mecanismelor lor ne ajută deci să înțelegem funcționările simbolice care permit exprimarea indirectă a inconștientului. Freud va extinde rapid aceste investigații asupra domeniilor culturii, religiei și artei (cf. Sublimare). **2.** Pe plan practic, visele, actele ratate etc., trebuie să fie considerate, în cadrul curei analitice, drept indici prețioși ai surselor traumatice ale bolii, pentru că cele dintâi constituie expresia deghizată a acestora din urmă. Astfel, Freud va enunța foarte curând principiul determinismului* psihic, potrivit căruia trebuie să considerăm că aceste manifestări sunt înscrise într-un lanț de cauze și efecte a căror cauză inițială reprezintă o sursă patogenă refulată. Aplicarea acestui principiu în cadrul curei conduce la practica asociațiilor libere: «Nu puteam să-mi imaginez că o idee care răzbate spontan în conștiința unui bolnav, mai ales o idee trezită prin concentrarea atenției sale, ar putea fi absolut arbitrară și fără nici un raport cu reprezentarea uitată pe care vroiam să o regăsim» (*Cinci lecții despre psihanaliză*). Nevroza* este ea însăși o fugă în afara realității, ale cărei manifestări reprezintă compromisuri între pulsiunile refulate și exigențele supraeului*.

Astfel, Freud ajunge să vorbească despre «refugiul în boală», dat fiind că prin aceasta toate instanțele psihice își găsesc beneficiul în ceea ce apare ca fiind un mod derivat al satisfacerii lor. Atunci când natura conflictului care a cauzat-o este conștientizată de către subiect, «boala» se poate vindeca pe diverse căi: satisfacerea pulsiunilor refulate, devenite conștiente și asumate de acum înainte; refuzul conștient al acestei satisfacții; deturnarea (sublimarea) energiei sale înspre activități valorizate din punct de vedere social, precum arta*, religia*, activitățile intelectuale etc.

Freud și filosofia

Dacă Freud – a cărui cultură literară, filosofică și etnologică este evidentă – a afișat întotdeauna o anumită distanță față de filosofie – întrucât nu vroia să riște să-și întemeieze ipotezele pe principii metafizice prea îndepărtate de domeniul terapeutic –, ansamblul teoriei sale ridică totuși probleme filosofice incontestabile. În mod particular, ipoteza inconștientului* oferă posibilitatea de a regândi natura raporturilor dintre conștiința pe care subiectul o are despre sine însuși și realitatea a ceea ce el este. De asemenea, caracterul inconștient al anumitor pulsiuni care animă activitatea subiectului ne invită să gândim de o manieră mai nuanțată problema libertății*. În sfârșit, teoria freudiană propune anumite ipoteze în cadrul domeniului cultural, estetic și religios, care merită să fie luate în considerație de către filosofie. Afirmând existența unei strânse conexiuni între dezvoltarea și civilizarea progresivă a speciei (filogeneză) și a individului (ontogeneză), Freud se străduiește să pună în legătură învățămintele psihanalizei cu explicarea unui anumit număr de fenomene sociale. Interdicțiile care produc insatisfacția pulsiunilor pot conduce, încă de la originile umanității, la reacții colective de diverse naturi. Arta este, printre altele, un mijloc de satisfacere în imaginar a ceea ce ne refuză realul. În mod identic, putem înțelege religia ca pe o iluzie care vizează reproducerea la scară socială a relațiilor dintre copil și autoritatea parentală, iluzie ce asumă o dublă funcție de protecție și de represie: Dumnezeu este reproducerea «părintelui atot-puternic» al copilăriei. De asemenea, reprimarea pulsiunilor, care afectează în mod inevitabil indivizii sub efectul exigențelor vieții colective, conduce într-un prim moment atât la interiorizarea interdicțiilor și la o agresivitate* împotriva celor care le formulează. Dar cum aceștia sunt inițial și protectori și obiecte ale dragostei, această agresivitate se întoarce împotriva propriului sine și produce culpabilitatea și angoasa*. Freud dispune astfel de un model care-i permite nu numai să înțeleagă ambivalența relațiilor afective individuale, care sunt întotdeauna amestec de iubire* și ură (inclusiv cele față de sine însuși – în cazul masochismului, de exemplu), întrucât ele reproduc relații afective infantile, ambivalența în raport cu moartea (conflictul dintre Eros* și Thanatos*), dar și anumite fenomene sociale, precum importanța sacrificiului în cadrul riturilor religioase, conflictele religioase și războaiele, fascinația pentru «lideri» etc. Toate aceste piste teoretice vor fi exploatate de o manieră extrem de diversă de către dezvoltările post-freudiene ale psihanalizei.

Opere principale: *Studii asupra isteriei* (1895); *Interpretarea viselor* (1900); *Cinci lecții despre psihanaliză* (1910); *Totem și Tabu* (1913); *Moise al lui Michelangelo* (1914); *Dincolo de principiul plăcerii* (1919); *Disconfort în cultură* (1929); *Noi conferințe despre psihanaliză* (1932); *Moise și monoteismul* (1939).

REFULAREA

Metoda hipnotică utilizată de Charcot pentru a trata cazurile de isterie l-a convins pe Freud de existența traumatismelor inconștiente: pacienții exprimau sub hipnoză scene ce se aflau în relație directă cu tulburările lor psihice. Deîndată ce erau treziți și întrebați, ei recunoșteau în aceste scene episoade dureroase ale vieții lor, a căror amintire pretindeau că au pierdut-o în totalitate. Boala și tratamentul ei arată deci că istericul știe în mod inconștient ceva ce refuză să mărturisească la nivel conștient. Se poate vorbi de o rezistență care împiedică reactualizarea anumitor amintiri.

«Era astfel demonstrat că amintirile uitate nu sunt pierdute, că ele sunt păstrate de către bolnav, fiind pregătite să irumpă, asociindu-se cu ceea ce el știe încă. Însă există o forță care le împiedică să devină conștiente. Existența acestei forțe poate fi considerată ca fiind certă pentru că se resimte un efort deîndată ce se încearcă să se aducă în conștiință amintirile inconștiente. Această forță care menține starea morbidă este probată prin rezistența pe care o opune bolnavul.

Tocmai pe această idee de rezistență mi-am întemeiat concepția despre procesele psihice ce se desfășoară în cadrul isteriei. Suprimarea acestei rezistențe s-a demonstrat a fi indispensabilă pentru reabilitarea pacientului. Urmărind mecanismul însănătoșirii ne putem face deja o idee foarte precisă despre evoluția bolii. Aceleași forțe care acum se opun reintegrării în conștient a ceea ce a fost uitat sunt cu siguranță acelea care, în momentul traumatismului, au provocat această uitare și care au refulat în inconștient incidentele patogene. Am numit refulare acest proces presupus de către mine și am considerat că existența ei este demonstrată prin existența incontestabilă a rezistenței».

FREUD, *Cinq leçons sur la psychanalyse* (*Cinci lecții de psihanaliză* – 1909), trad. fr. Y. Le Lay, Payot, Paris, 1988, pp. 24-25.

Rezistența

Freud reproșează hipnotismului faptul că învinge doar în mod artificial această rezistență. Metoda psihanalitică vrea dimpotrivă să ofere bolnavului posibilitatea de a îndepărta această rezistență cu ajutorul unei auto-analize. Freud reușește să redefinească în acest mod conceptul de inconștient. Amintirile dureroase, ne spune el, sunt «gata să răzbată la suprafață»: această expresie sugerează o primă mișcare de exteriorizare. Acestei exteriorizări i se opune o forță contrară care menține amintirile în inconștient (în timpul curei ea se manifestă ca «rezistență» față de vindecare: pacientul tace, lipsește de la ședințele de analiză, își afirmă neîncrederea...). Din acest punct de vedere, Freud descrie psihicul ca un joc dinamic de forțe.

Refularea

Rezistența observată îl conduce de Freud la presupunerea că s-a produs o refulare, în momentul în care scena traumatică a fost trăită de către pacient, adică un act de uitare imediată și violentă a ceea ce tocmai s-a întâmplat. Această forță care se opune acum conștientizării este aceeași care întreținea scena traumatică în inconștient: ea este întotdeauna activă și perturbă existența persoanei. Ne îmbolnăvim pentru că o amintire nu poate fi pierdută prin uitare și pentru că ea este uitată în mod forțat. Acest concept de refulare ne permite să nu atribuim rezistența bolnavului unui act de rea-credință, ci să vedem în ea mai degrabă expresia unei suferințe psihice.

FRUMOS

(adj. și s.m.). **Etim.:** lat. *bellus*, «încântător», «delicat». **(Subst.). Sens curent:** valoare la care face trimitere judecata estetică. **(Adj.). Sens curent: 1.** Ceea ce provoacă sentimentul estetic. **2.** Ceea ce corespunde perfecțiunii în gen, care se supune anumitor forme de echilibru și armonie.

Numim frumos un obiect sau o ființă vie (frumoasă) care corespund unui tip ideal definit pornind de la sensuri uzuale sau care-și poartă calitățile intrinseci până la un înalt grad de perfecțiune. Dar oare această definiție a frumosului este suficientă? În dialogul *Hippias Major*, Platon* ironiza faptul că se poate vorbi atât de o «oală frumoasă», cât și despre o «fecioară frumoasă»...

Frumosul dă naștere unui sentiment particular, sentimentul estetic*. Dacă încercarea de a formula reguli și idealuri în domeniul artelor plastice a fost posibilă încă din Antichitate, modernitatea și-a însușit acest termen prin intermediul problemei experienței subiective a frumosului. Definind frumosul ca «ceea ce place în mod universal, fără concept», Kant* subliniază specificitatea judecății estetice – distinctă de cea care provine din intelect – precum și fundamentul ei subiectiv. Astfel, artele plastice și natura sunt capabile să ne revele frumosul.

Cu toate acestea, frumosul primește o definiție istorică prin intermediul filosofiei hegeliene: «el este manifestarea sensibilă a adevărului», diferitele forme de artă* exprimând momente ale conștiinței universale. Frumosul natural trebuie astfel deosebit de frumosul artistic; numai acesta din urmă, născut dintr-o activitate a spiritului uman, își justifică pe deplin calitatea.

Termen învecinat: frumusețe. **Termeni opuși:** urât; de nimic. **Termeni corelați:** adevăr; artă; arte plastice; bine; estetică; gust; Idee; sensibil.

FUNCȚIE

(s. f.) **Etim.:** lat. *functio*, «împlinire», «executare». **Sens curent:** rol jucat, într-un ansamblu structurat, de către un element, o piesă sau un organ (ex.: «funcția unei baterii într-un automobil»). **Biologie:** ansamblu de proprietăți active ale unui organ în interiorul unei ființe vii (ex.: «funcția glicogenică a ficatului»). **Psihologie:** ansamblu de operații la care participă activitățile noastre psihice și care, pe de altă parte, sunt caracteristice acestora (ex.: «funcția imaginativă»).

Termeni învecinați: finalitate; rol. **Termeni corelați:** funcționalism; organism.

FUNCȚIONALISM

(s. n.) **Etim.:** cf. Funcție. **Etnologie:** la Malinovski, ipoteză metodologică ce ne incită să luăm în considerație caracterul funcțional al oricărui element social; cu alte cuvinte, trebuie să încercăm să degajăm «funcția» oricărei instituții, oricărui fapt social în cadrul totalității în care acesta sau aceasta se integrează. **Estetică:** teorie potrivit căreia frumusețea unei opere de artă trebuie să se poată explica prin adecvarea ei la o funcție.

Termeni corelați: funcție.

FUNDAMENT/ TEMEI

(s. n.) **Etim.:** lat. *fundamentum*, de la *fundus*, «fond» și *fundare*, «a întemeia». **Sens curent și filosofic:** ansamblu de elemente esențiale care servesc drept bază unei concepții, doctrine, teorii.

A întemeia ceea ce afirmăm înseamnă a produce o justificare sau o rațiune de a fi a acestei afirmații. Căutarea și stabilirea temeiurilor (fundamentelor) reprezintă nucleul filosofiei. Reflecția teoretică și sistematică ce caracterizează filosofia, indiferent de obiectul acesteia, este prin urmare indisociabilă de grija de a «întemeia» propunerea sau afirmația făcută pe baze suficient de solide pentru ca validitatea enunțurilor și coerența doctrinelor să poată fi măsurate prin intermediul unei norme* cât se poate de neîndoielnice. Fie că discursul filosofic se situează în ordinea moralei, a dreptului, a artei sau a științei, el încearcă întotdeauna să furnizeze, cu ajutorul preceptelor, sistemelor de valori* sau teoriilor explicative pe care le enunță, garanții ale legitimității și/ sau ale adevărului* lor. Figură exemplară a acestei exigențe, referința la metafora punctului de sprijin, dezvoltată de Descartes* la începutul celei de-a doua meditații (A doua *Meditație metafizică*), rezumă ea singură sensul oricărei încercări de întemeiere: «Arhimede nu cerea decât un punct, care să fie solid şi nemişcat, spre a urni din loc întregul pământ la fel sunt de nădăjduit lucruri însemnate dacă voi găsi măcar ceva mic de tot care să fie sigur şi neclintit».

Faptul că pot coexista concepţii despre lume şi sisteme de valori diferite nu ar conduce la concluzia că o astfel de ambiţie este zadarnică: chiar şi la baza ştiinţelor* există probleme a căror soluţie scapă simplei cunoaşteri* raţionale, şi care justifică diversitatea explicaţiilor. Întrucât problemele filosofice, dincolo de fapte, vizează o opţiune asupra unor valori*, este cu atât mai legitim ca răspunsurile lor să facă trimitere la diferite fundamente.

Termeni învecinaţi: bază; raţiune de a fi. **Termeni corelaţi:** principiu; raţiune.

g

GALILEI Galileo (1564-1642)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Pisa, Galilei studiază mai întâi medicina, apoi matematica, pe care o predă la Pisa şi la Padova, înainte de a beneficia, la Florența, de protecția marelui duce Cosimo de Medicis al II-lea. Aportul lui Galilei la ştiința modernă constă în principal în teoria mişcării (sau «dinamică») şi în astronomie. Galilei ajunge în aceste două domenii la o critică a teoriei fizice a lui Aristotel, teorie pe care Biserica o adoptase în mod oficial. Aceasta îl condamnă în 1611 pe Galilei şi apoi în 1613, dată la care este obligat să-şi retragă tezele în fața tribunalului Inchiziției.

Dinamica

Îi datorăm lui Galilei prima formulare a legii căderii corpurilor, al cărei principiu este că un corp, lăsat liber, cade cu o viteză uniform accelerată, proporțională cu timpul căderii. În timp ce fizica lui Aristotel* explica de o manieră finalistă şi calitativă căderea corpurilor grele, prin tendința acestora de a-şi regăsi «locul natural» (jos), Galilei o explica punând în relație mărimile fizice măsurabile (viteza şi timpul). Aceasta reprezintă o bulversare a concepției despre ştiință* şi natură. Pe de-o parte, mişcarea* nu este, aşa cum credea Aristotel, doar o trecere, o tranziție, starea normală a lumii fiind repausul: mişcarea este o stare ce are propria sa regularitate, astfel încât aceasta poate fi exprimată prin legi. Pe de altă parte, aceste legi se enunță sub formă de ecuații matematice. Contrar lui

Aristotel, pentru care fizica se ocupă cu calitățile corpurilor şi este separată de matematici, care tratează cantitatea, Galilei consideră că însăşi natura este scrisă într-un limbaj matematic. Această «matematizare» a realului îl face pe Galilei primul reprezentant al ştiinței fizice moderne.

Astronomia

Galilei a devenit destul de curând partizanul teoriei heliocentriste a lui Copernic*: soarele (din cuvântul grec *helios*), nu pământul, este centrul în jurul căruia se mişcă ansamblul planetelor. Această concepție era în mod explicit contrară învățăturii lui Aristotel şi a Bisericii. În timp ce Copernic, în secolul al XVI-lea, avusese însă prudența de a o prezenta ca o simplă ipoteză ce uşurează calculele astronomice, Galilei a susținut că heliocentrismul corespundea realității şi că era un adevăr obiectiv. Cu ajutorul lunetei astronomice, al cărui principiu de funcționare îl perfecționează, el îşi poate sprijini teza pe noi observații (de exemplu, descoperirea sateliților lui Jupiter). Între el şi Biserică se angajează atunci o polemică ce va dura mai mult de douăzeci de ani şi care va conduce la condamnarea de către Biserică a tezelor lui Copernic şi a celor ale sale.

Opere principale: *Mesagerul celest* (1610); *Laborantul* (1623); *Dialog despre cele două principale sisteme ale lumii* (1632).

GÂNDIRE

(s.f.) **Etim.:** lat. *pendere*, «a cântări», sau *pensare*, «a cântări», «a judeca». **Sens curent şi filosofic:** ansamblu de fenomene produse prin acțiunea spiritului; utilizat într-un sens mai mult sau mai puțin restrâns, acest termen face trimitere când la manifestările conştiinței, oricare ar fi natura lor (idei, sentimente, acte de voință...), când doar la fenomenele de cunoaştere, în opoziție cu sentimentele şi actele de voință în particular.

Împreună cu limbajul* articulat, gândirea constituie ceea ce deosebeşte în mod fundamental oamenii de celelalte animale. Spre deosebire de limbajul curent însă, cuvântul gândire nu trimite, din punct de vedere filosofic, la un sens constant şi unic. Descartes* (*Meditația a doua*) îi dă o accepțiune foarte largă: a gândi înseamnă atât a se îndoi, cât şi a înțelege, a vrea, a judeca, a imagina sau a simți. Practic, gândirea se confundă cu conştiința, de unde şi celebra expresie «Gândesc, deci exist». În schimb, Kant* foloseşte cuvântul gândire pentru a desemna facultățile care fac posibilă cunoaşterea elaborată: «cunoaşterea prin concepte şi actul judecății». Ca produs al spiritului, gândirea se deosebeşte de acțiunile trupului. Ca mijloc de formare a reprezentărilor* despre ceea ce se află în afara spiritului, ea se deosebeşte de lumea exterioară. Vom nota că acelaşi termen desemnează facultatea în ansamblul ei (gândirea), precum şi un element sau produs al acestei facultăţi (un gând, o gândire).

Termeni învecinaţi: conştiinţă; intelect; inteligenţă; reflecţie. **Termeni corelaţi:** concept; idee; judecată; raţiune; reprezentare.

GEN

(s.n.). **Etim.:** lat. *genus*, «origine». **Sens curent şi logică:** termen desemnând o categorie de realităţi sau idei pe care caracteristicile lor comune ne autorizează să le grupăm sub aceeaşi denominaţie generală (ex.: «genul masculin şi feminin» în gramatică); diferitele «genuri literare»). **Biologie:** ansamblu de indivizi din aceeaşi familie biologică, pe care-l putem subdiviza, la rândul său în tot atâtea specii câte sub-grupe distincte există în cadrul aceluiaşi gen (ex.: «genul mineral, vegetal şi animal»).

Folosirea cuvântului gen este, referitor la fapte, mai puţin strictă decât ne lasă să credem definiţiile lui. Atât folosirea curentă, cât şi cea filosofică îi conferă accepţiuni foarte largi; cuvântul este adesea utilizat ca sinonim pentru categorie generală sau pentru clasă. Chiar şi în biologie se vorbeşte atât despre «gen» animal, cât şi despre «gen» uman, când de fapt, potrivit rigorilor, acesta din urmă ar trebui considerat ca o specie a celui dintâi: se vorbeşte de altfel şi de «specia» umană (cf. Specie).

Termeni învecinaţi: categorie, clasă. **Termeni corelaţi:** concept; specie.

GENEALOGIE

(s. f.) **Etim.:** gr. *genealogia*. **Sens curent:** studiu ce are drept obiect stabilirea filiaţiilor, mai ales a celor ancestrale (ex.: «arbore genealogic»). **La Nietzsche:** studiul formării şi evoluţiei ideilor, obiceiurilor şi valorilor, îndeosebi în civilizaţia iudeo-creştină (cf. Nietzsche).

Termen învecinat: geneză. **Termen corelat:** istorie.

GENERAL

(adj. şi s.m.) **Etim.:** lat. *genus*, «gen», «origine». **Sens curent:** ceea ce este valabil pentru toate fiinţele sau obiectele ce aparţin unui acelaşi ansamblu sau gen.

Ca şi în limbajul curent, sensul filosofic al cuvântului «general» face trimitere întotdeauna la ideea de gen* sau categorie* (animal sau sentiment sunt termeni generali), în opoziție cu particularul* și singularul*, care desemnează calități proprii anumitor ființe, obiecte, sau indivizi (ex.: un câine este un «animal particular»; prietenia un «sentiment particular», iar cea care unește pe X și Y un «sentiment singular»). La cealaltă extremă, nu trebuie să confundăm generalul cu universalul*, care se referă nu numai la o pluralitate, ci la o totalitate de ființe sau idei: toți oamenii sunt muritori (enunț universal), dar legile unui stat nu sunt decât generale (există și alte legi care sunt în vigoare în alte state).

Termen învecinat: comun. **Termeni opuși:** particular; singular. **Termeni corelați:** gen; particular; specie; universal.

GENEZĂ

(s.f.). **Etim.:** gr. *genesis*, «origine», «generare». **Sens curent:** proces de dezvoltare a unui lucru; uneori sinonim cu istorie sau genealogie (ex.: «geneza unei doctrine»). **Biologie:** proces de formare a speciilor vii (cf. Evoluție). **Religie:** prima carte a Bibliei, alcătuită din relatarea Creației.

Termeni corelați: creație; origine.

GENIU

(s.n.). **Etim.:** lat. *genius*, «divinitate», apoi «înclinație», «talent». **Sens curent: 1.** Divinitate, ființă mitică. **2.** Caracter de originalitate și specificitate (ex. «geniul unei limbi, al unui popor»). **3.** Aptitudine naturală de a crea ceva excepțional într-un domeniu sau în anumite circumstanțe (ex.: «a avea geniul afacerilor»). **Estetică:** sursă mai mult sau mai puțin misterioasă de inspirație și de creație artistică.

De unde-și procură oare operele de artă* originalitatea și superioritatea care le conferă un statut aparte, distingându-le în mod radical de alte produse ale activității umane? Pentru Platon*, geniul le este comunicat artiștilor în mod direct de către zei. Caracterul excepțional și, după părerea lui Kant*, exemplar al operelor de artă este rațiunea pentru care arta trebuie deosebită atât de natură* și de știință*, cât și de muncă*: «Geniul este dispoziția înnăscută a spiritului prin care natura dă artei regulile sale» (*Critica puterii de judecare*). Contrar acestei tradiții, Nietzsche* refuză să considere artiștii ființe superioare: «Orice activitate umană, nu numai cea a geniului, este complicată până la miracol, dar nici una nu este un miracol» (*Omenesc, prea omenesc*). A crede într-un soi de divinitate a artiștilor este un «infantilism al rațiunii»: «geniul» este deci, pentru Nietzsche, numele pe care cei care sunt lipsiți de geniu îl dau pentru ceea ce nu este decât o forță de lucru și de expresie activă în mod particular, forță de la care nu sunt vizibile decât produsele definitivate.

Termeni învecinați: divinitate; talent.

GENIU RĂU (NEFAST)
Vrând să nu considere evidente nici o cunoaștere sau certitudine dintre cele pe care crede că le posedă, atâta timp cât nu le-a verificat în întregime temeiul, Descartes* merge până la a formula, în *Întâia meditație*, ipoteza unui «geniu rău, tot atât de viclean și înșelător, pe cât atotputernic» care ar putea să abuzeze de credulitatea oamenilor, făcându-i să creadă că ei înșiși și lumea exterioară ar exista, când de fapt totul nu ar fi decât «iluzie și înșelăciune». Dar, a te îndoi* înseamnă a gândi, iar pentru a gândi, trebuie să exiști: celebra formulă «Gândesc, deci exist» va fi argumentul decisiv opus posibilității «geniului rău».

Termeni corelați: artă; creație.

GNOSEOLOGIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *gnosis*, «cunoaștere» și *logos*, «discurs». **Filosofie:** sinonim pentru «teoria cunoașterii»; uneori poate fi sinonim pentru epistemologie.

Termen învecinat: epistemologie. **Termeni corelați:** cunoaștere; știință.

GRAȚIE (HAR)

(s.n.). **Etim.:** lat. *gratia*, «fel de a fi plăcut». **Teologie:** dar gratuit pe care Dumnezeu îl face unei creaturi, independent de meritele sale: «Căci în har sunteți mântuiți, prin credință, și aceasta nu e de la voi: este locul lui Dumnezeu, nu vine de la voi, pentru că este un dar al lui Dumnezeu (...) – Sf. Pavel, Epistola către efeseni. **Estetică:** șarm sau agreabilitate a unor persoane sau lucruri, care nu este același lucru cu frumusețea, ci mai degrabă o lejeritate, o atracție secretă dificil de definit.

Termeni corelați: credință; Dumnezeu; estetică; frumos; religie.

GREȘEALĂ

(s. f.) **Etim.** fr. *faute*: lat. popular *fallita*, «acțiunea de a da greș», de la *fallere*, «a se înșela». **Sens larg:** nerespectarea unei reguli, a unei norme; eroare datorată neatenției sau neglijenței (ex.: «greșeală de calcul», «greșeală de ortografie»). **Sens strict:** transgresare a unei legi morale.

Într-o primă etapă, vom opune greşeala erorii*. Erorile sunt rareori comise în mod deliberat, ele rezultă cel mai adesea din grabă, inadvertenţă sau ignoranţă: astfel, erorile noastre nu angajează responsabilitatea decât într-un mod foarte slab.

Cu totul altceva înseamnă greşeala: o minciună, o trădare, o crimă, de exemplu, ţin de o opţiune şi ne pot fi deci imputate în mod deplin. Putem să ne reparăm erorile, dar suntem obligaţi să ne asumăm greşelile. Această analiză puţin cam prea rigidă trebuie totuşi nuanţată: greşelile pot avea la bază erori de apreciere (greşeala conducătorului imprudent, spre exemplu); anumite erori însă constituie adevărate greşeli, ţinând cont de miza lor (eroare de diagnostic, eroare de analiză a unui politician sau a unui finanţist etc.). În anumite domenii (diplomaţie, politică, medicină etc.), erorile sunt greşeli care nu pot fi scuzate prea uşor, nici tolerate.

Termeni învecinaţi: crimă; delict; infracţiune; păcat. **Termeni opuşi:** inocenţă. **Termeni corelaţi:** datorie; eroare; morală; responsabilitate.

GUST

(s.n.). **Etim.:** lat. *gustus*, «gust». **Sens curent: 1.** În sens propriu, unul dintre cele cinci simţuri care ne permite să percepem savorile. **2.** În sens figurat, o preferinţă, o înclinaţie, o dispoziţie (ex.: «a avea gust pentru»). **Estetică:** instrument de apreciere estetică, capacitate de a recunoaşte frumosul, de a formula o judecată asupra operelor de artă.

«Fiecare cu gustul său» este o expresie curentă care trimite la constatarea diversităţii de opinii în cadrul domeniului frumosului*, ca şi în acela al preferinţelor personale relative la alte aspecte ale existenţei: modă, petrecerea timpului liber etc. Este oare legitim să asimilăm aceste preferinţe opiniei asupra frumuseţii unei opere*? Filosofia kantiană, cea din a treia *Critică*, ne invită să facem distincţie între frumuseţea a ceea ce este plăcut şi judecăţile care se raportează la această frumuseţe. Plăcutul depinde de interesul nostru şi nu reflectă decât preferinţele noastre subiective. Nici un argument nu l-ar putea convinge pe un altul de justeţea acestor preferinţe. În schimb, în contemplarea frumosului, facultăţile participă în mod liber, fără a fi determinate de interes; de altfel, putem admira o operă al cărei subiect sau manieră de a fi sunt, dintr-un anumit punct de vedere, dezagreabile. Din punctul de vedere al intelectului şi, mai mult, din acela al sensibilităţii, această judecată nu poate fi justificată prin concepte. Nu se ştie de ce place o operă, dar ea trezeşte un sentiment pe care am dori să-l împărtăşim cu ceilalţi, încercând să-i dăm o formă raţională. Dacă bunul gust nu se poate defini, judecata de gust nu poate fi totuşi redusă la o opinie arbitrară.

În cadrul filosofiei hegeliene, frumuseţea operei de artă* nu provine doar din impresia de necesitate internă care se degajă din ea; ea manifestă în sensibil o idee*, reprezintă conştiinţa unei epoci istorice. Judecata de gust nu provine dintr-o intuiţie arbitrară, subiectivă, ci dintr-o înţelegere a sensului spiritual prezent în forma operei de artă.

Fie că este vorba de rafinarea sentimentului nostru sau de acordarea unui fundament obiectiv valorii unei opere, gustul cere să fie format, nu prin acumularea unor cunoştinţe despre artă, ci prin frecventarea operelor. Dintr-un punct de vedere sociologic, s-a spus (Pierre Bourdieu*, *Distincţia, o critică socială a judecăţii*) că judecata de gust nu ar fi deloc dezinteresată; dobândirea unui bun-gust ar constitui un instrument de dominaţie socială: manifestarea «bunului-gust» ar dezvălui apartenenţa la o clasă socială sau dorinţa de a aparţine unei astfel de clase. Ne putem totuşi gândi că această critică vizează mai degrabă o varietate a conformismului decât o veritabilă judecată de valoare.

Termeni învecinaţi: iubire; judecată estetică. **Termen opus:** prost gust. **Termeni corelaţi:** estetică; frumos.

GUVERNARE

(s.f.). **Etim.:** lat. *gubernare*, «a dirija un vas». **Sens curent:** acţiune de organizare, de administrare. **Politică:** ansamblu de organisme şi de persoane care exercită puterea politică, fie doar în mod executiv (democraţie), fie executiv şi legislativ.

Dacă viaţa în societate este o necesitate căreia oamenii nu i se pot sustrage, ea nu este totuşi ordonată şi regularizată în mod imediat, astfel încât toţi să acţioneze în acelaşi sens şi pentru binele tuturor. Tocmai această dezordine sau, pentru a vorbi precum Kant*, această «nesociabilă sociabilitate» este cea care face necesară stabilirea unei forme de guvernare. Etimologia termenului sugerează ideea că este vorba mai puţin de a impune oamenilor o forţă exterioară lor, cât de a se sprijini pe forţele existente, dar dispersate şi antagoniste, pentru a le imprima o direcţie. Funcţia guvernării ar fi de a reduce pluralitatea la unitate şi dezordinea la ordine.

Problema esenţială ar fi în acest caz aceea de a şti cui să-i încredinţăm guvernarea. În *Republica*, Platon* examinează astfel diferitele forme de guvernare, aristocraţia – guvernarea celor mai buni, în acest caz a filosofilor – fiind după opinia sa superioară oricărei alte forme. Dar oare această superioritate a guvernanţilor – superioritate a cărei existenţă poate fi, de altfel, pusă la îndoială – este suficientă pentru a le da dreptul la guvernare? Se pune aici problema legitimităţii guvernării. Afirmând că poporul este suveran* şi că voinţa generală* nu poate da greş, Rousseau* – în lucrarea *Contractul social* – atribuie guvernării o funcţie secundă şi non-constitutivă. Simplă executantă a voinţei generale, ea nu i s-ar putea substitui, puterea executivă fiind distinctă de puterea legislativă. Cu toate acestea, pericolul unui abuz de putere* există întotdeauna, putând să meargă chiar până la uzurparea suveranităţii prin intermediul guvernământului.

Termeni învecinaţi: putere executivă; stat. **Termen opus:** anarhie. **Termeni corelaţi:** putere; stat.

h

HABERMAS Jürgen (născut în 1929)

— REPERE BIOGRAFICE

Vechi asistent al lui Adorno, Jürgen Habermas, sociolog şi filosof, este adesea considerat ca fiind continuatorul teoriei critice a Şcolii de la Frankfurt. Această gândire, opusă atât viziunii tehnocratice asupra lumii, cât şi marxismului birocratic al ţărilor din est, îşi are sursa în teoriile lui Adorno, Horkheimer şi, de asemenea, în cercetările întreprinse de Habermas la Institutul de cercetări sociale al Universităţii din Frankfurt.

O teorie critică asupra societăţii

Lucrarea intitulată *Tehnica şi ştiinţa ca ideologie* (1963) studiază raporturile dintre politică, ştiinţă şi opinia publică în capitalismul avansat. Interogaţia filosofică, întâlnind teme dezvoltate dintr-un alt punct de vedere de către Herbert Marcuse, se axează în principal pe substituirea progresivă de către tehnicile create de lumea mecanizată şi axată pe piaţă, a acţiunii democratice a cetăţenilor care decid împreună asupra viitorului lor comun. Sarcina reflecţiei este astfel aceea de a propune o teorie critică a ideologiei* tehnocratice, care să dezvăluie fundamentul autentic al unei practici sociale democratice şi egalitare.

Acţiunea comunicaţională

Toate lucrările lui Jürgen Habermas pot fi considerate ca o propedeutică la *Teoria actului comunicaţional*, lucrare în care el expune concepţia sa asupra «pragmaticii* formale». Aceasta inventariază condiţiile posibilităţilor formale al oricărui acord între interlocutori care argumentează asupra scopurilor comune (cercetări şi realizări ştiinţifice, decizii politice etc.). Această teorie pleacă de la două principii. Primul principiu este cel al distincției dintre acțiunea strategică, ce vizează eficacitatea, și acțiunea comunicațională, care caută înțelegerea reciprocă, consensul. Al doilea principiu, inspirat de către Karl Popper*, este acela potrivit căruia orice normă socială, ca și orice adevăr, trebuie să poată fi examinate de o manieră critică și eventual repuse în discuție: nici un adevăr nu este obținut cu titlu definitiv. Practica socială și științifică astfel teoretizată implică o etică a toleranței și a liberei comunicări* între cetățeni: reprezentarea lumii implicate de către o astfel de argumentare poate fi numită «comunitate ideală de comunicare».

O discuție actuală asupra adevărului și a moralei

Drumul gândirii lui Jürgen Habermas l-a condus deci, pornind de la o critică a societății, către studiul limbajului și a criteriilor de adevăr. Astfel, el a început, în anii 1975-1980, un dialog cu Karl-Otto Apel*, care, la rândul său, dezvoltă o pragmatică «transcendentală», conținând puncte fixe, ce se sustrag oricărei repuneri în discuție, și pentru care critica permanentă a tuturor normelor – incluzând-o și pe cea a adevărului – pare o întreprindere contradictorie prin ea însăși. Această discuție de filosofie politică amintește, în anumite privințe, dialogurile care animau și iluminau spațiul public grec în timpul lui Socrate*.

Scrieri principale: *Tehnica și știința ca «ideologie»* (1963); *Conștiința morală și actul comunicațional* (1983); *Teoria actului comunicațional* (1981).

HAZARD

(s.n.). **Etim.:** arabă *az-zahr*, «zar», «joc de zaruri». **Sens comun: 1.** Cauză imaginară a unor evenimente sau fenomene inexplicabile (sinonim al sorții, destinului). **2.** Concurs de circumstanțe imprevizibile și surprinzătoare (sinonim al coincidenței, accidentului). **Filosofie: 1.** Cauză accidentală a evenimentelor sau a fenomenelor care nu au fost provocate deliberat (ex.: o întâlnire «datorată hazardului»). **2.** Fenomene sau evenimente produse prin întâlnirea imprevizibilă a unor serii cauzale independente (cf. Cournot). **Epistemologie: 1.** Indeterminism al materiei, la nivelul microfizicii, adică imposibilitate de a preveni sau de a determina comportamentul particulelor (potrivit faimosului «principiu de indeterminare» al lui Werner K. Heisenberg). **2.** Comportament al evenimentelor pentru care se aplică legea numerelor mari, pentru că, de o manieră globală, ele se comportă după regulile probabilității (se poate prevedea comportamentul mediu al unor astfel de ansambluri).

Cuvântul curent hazard regrupează noțiuni diverse, precum: inexplicatul (cel a cărui cauză* nu se cunoaște), inexplicabilul (ceea ce este lipsit de rațiune*, cel puțin în aparență), indeterminatul (de exemplu, traiectoria unei stele căzătoare), iar de o manieră mai generală, contingentul* (ceea ce ar fi putut să nu se producă) şi fortuitul (imprevizibilul). Filosofia încearcă să înlăture cel puţin câteva confuzii majore. Este în primul rând preferabil să opunem abordările subiective ale unor evenimente neexplicate, celor obiective ale unor evenimente tot atât de neexplicate. Efectele neaşteptate ale anumitor acţiuni (căderea neaşteptată a unui ghiveci de flori prost fixat) nu sunt totuşi nedeterminate, după cum explică Aristotel*. Dacă ghiveciul de flori ucide în trecere, acesta este un «hazard» (neplăcut!), în sensul că acţiunea pare să fi avut o finalitate (să fi fost deliberată), fără ca totuşi ea să fi avut. Hazardul este aici o iluzie a finalităţii*; sau încă, potrivit formulei lui Bergson*, «un mecanism care s-a comportat ca şi cum ar fi existat o intenţie». Însă, în acest tip de hazard nu este nimic iraţional, pentru că acea cădere (a ghiveciului de flori) este explicabilă şi deci raţională. Din punct de vedere obiectiv, dimpotrivă, hazardul trimite la caracterul realmente fortuit, şi în general imprevizibil, al întâlnirii dintre reţele cauzale independente: el provine astfel, potrivit lui Cournot*, dintr-un «concurs de fapte independente din punct de vedere raţional unul de altul». Realul se prezintă de o manieră atât de complexă încât acest tip de hazard nu poate fi prevăzut din punct de vedere ştiinţific: identic cu a spune că orice reprezentare naiv deterministă a universului, atât natural, cât şi uman, ne este de acum înainte interzisă. (cf. Determinism). Fizicienii şi biologii contemporani par a se ralia ideii de «determinism aproximativ», care face efortul de a lua în consideraţie toate elementele de incertitudine ataşate relaţiilor complexe pe care le întreţin structurile interactive (de exemplu, ecosisteme). Urmând modelul fizicii, biologia a înregistrat progrese incontestabile utilizând analize probabiliste şi degajând legi statistice pentru fenomene pentru care numai comportamentul global poate fi obiect al unor analize într-adevăr fiabile.

Termeni învecinaţi: accident; contingenţă; imprevizibilitate; indeterminare; noroc; soartă. **Termeni opuşi:** finalitate; previzibilitate; providenţă. **Termeni corelaţi:** cauză; determinism; eveniment; iraţional; lege; raţiune.

HEDONISM

(s.n.). **Etim.:** greacă *hedone*, «plăcere». **Sens comun:** atitudine a celui care iubeşte fără măsură plăcerile simţurilor, chiar până la a le sacrifica orice moralitate (ex. Don Juan). **Filosofie:** doctrină care face din plăcere binele suveran al omului.

În Grecia, hedonismul a fost reprezentat de către Şcoala cirenaică (fondată către 390 î.Cr. de către Aristip din Cirene). Epicureismul* a făcut şi el din căutarea plăcerii regula vieţii morale şi a fericirii*. Însă, dacă epicureismul, în sens literar, poate fi calificat drept hedonism, el nu poate fi catalogat astfel în sensul curent al termenului: fericirea constă pentru epicureism în satisfacerea moderată a plăcerilor simple şi naturale, atât a celor spirituale, cât şi a celor sensibile. Înțeleptul epicurean, model de măsură, reuneşte plăcerea* şi virtutea*, fiind departe de a le opune. Există, de asemenea, un hedonism modern, şi anume utilitarismul* lui Jeremy Bentham (1748-1832). Acesta este însă profund diferit de înțelepciunea hedonistă antică. Plecând de la principiul potrivit căruia interesul personal este motorul unic al acțiunilor umane, Bentham caută să fondeze o aritmetică a plăcerilor şi a durerilor, susceptibilă să procure tuturor fericirea.

Termen opus: ascetism. **Termeni corelați:** eudemonism; fericire; morală; virtute.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)

REPERE BIOGRAFICE

Georg Wilhelm Friedrich Hegel se naşte la Stuttgart în luna august 1770. El intră în 1788 la mănăstirea din Tübingen (un seminar protestant) unde leagă prietenii cu Hölderlin şi Schelling. După aceea el lucrează ca preceptor, jurnalist, şi, din 1801, începe o carieră universitară care-l va conduce până la Berlin, unde va ocupa scaunul universitar pe care-l ocupase Fichte. El moare de holeră în noiembrie 1831.

«A gândi viața»

Anii de tinerețe ai lui Hegel au fost marcați de episoadele glorioase şi tulburătoare ale Revoluției franceze, urmate foarte repede de campaniile napoleoniene care au bulversat ansamblul Europei. Această perioadă de criză politică cerea imperios reflecție: filosofia îşi găsea deja în istorie* obiectul privilegiat. Însă pentru Hegel, nevoia de filosofie nu se naşte numai din agitația lumii politice: stările de contradicție* care alimentează epoca modernă (separația absolută dintre credincios şi Dumnezeu*, dintre individ* şi societate*, dintre cetățean* şi stat* etc.), fac necesară o decizie, a cărei cheie trebuie să ne-o ofere filosofia. Această nefericire a conştiinței nu va căuta totuşi în filosofie o consolare ultimă sau un ultim refugiu, ci un autentic principiu de reconciliere. De altfel, nimeni nu a mai gândit precum Hegel filosofia ca o întreprindere destinată înțelegerii. Filosoful nu este nici un cenzor, nici un moralist. El nu trebuie să judece în termeni de bine şi de rău, să stabilească ce este drept, să propună pentru Hegel idealuri: el trebuie numai să înțeleagă. Însă această atitudine nu trimite niciodată, în viziunea lui Hegel la o analiză obiectivă şi detaşată a stărilor de fapt. Filosofia, prin chiar acest act de înțelegere, desfăşoară o operă de reconciliere în măsura în care ea gândeşte lucrurile în totalitatea, în unitatea lor, în chiar mişcarea lor de reconciliere: filosofia înțelege lucrurile pentru că ele se reconciliază şi în vederea reconcilierii lor.

Idealismul absolut

Hegel este un autor dificil şi respingător la prima lectură: scrierile sale dau rapid impresia unei speculaţii foarte abstracte, pe care o vedem cu greu articulându-se asupra unor realităţi şi situaţii concrete. Într-un cuvânt, Hegel pare a fi un ultraidealist. Trebuie totuşi să ne înţelegem: în fapt, Hegel revendică el însuşi denominaţia de «idealist*», însă tocmai din această perspectivă el pretinde să dea seamă de ceea ce este cât se poate de concret. Acest paradox poate fi clarificat dacă ţinem cont de fundamentele teoretice ale filosofiei sale. Raporturile dintre gândire* şi fiinţă*, interioritate spirituală şi exterioritate materială, subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut au fost concepute pentru mult timp ca o dualitate problematică. Pornind de la acest dualism se puneau problemele legate de metodă: care sunt criteriile care ne permit să garantăm corespondenţa dintre ceea ce gândim şi ceea ce este cu adevărat? Această descriere clasică a procesului cunoaşterii, această separaţie tranşantă între ceea ce este de ordinul Ideii* şi ceea ce ţine de realitatea concretă este, potrivit lui Hegel, adevărata abstracţie. În fapt, pentru el conceptul* nu trimite la o simplă construcţie intelectuală, la un model ideal cu ajutorul căruia subiectul care raţionează îşi face o imagine despre real, pentru a-l înţelege mai bine: el este interioritatea şi viaţa însăşi a lucrurilor. De aceea, în mod logic, o gândire idealistă autentică, departe de a evada în himere gratuite, întâlneşte de fapt în mod direct realitatea efectivă: a-i oferi acesteia o raţiune nu înseamnă a-i impune din exterior grile explicative, ci a-i restitui, a desfăşura logica raţională care o animă în profunzimile sale. Contrariul Ideii* nu este concretul*, ci abstractul*. A gândi Ideea înseamnă deci a gândi realul în ceea ce are el mai substanţial şi mai viu.

Idealismul lui Hegel se vrea astfel un «idealism absolut». Încă o dată trebuie înlăturate neînţelegerile: Hegel nu pretinde să ofere în mod direct o cunoaştere despre absolut*, ca şi cum, alături de obiectele particulare (materia pentru fizică, viaţa pentru biologie, societatea pentru sociologie etc.), absolutul ar constitui domeniul rezervat filosofiei: el este mediul (în sensul în care se vorbeşte de un «mediu ambiant»), elementul (în sensul în care se spune despre apă sau despre aer că ele sunt elemente). Filosofia este cunoaşterea absolută pentru că numai în ea orice lucru este gândit în această dimensiune.

Adevărul ca proces dialectic

Raţiunea* nu trimite deci la structuri inteligibile bine definite, ci la un dinamism care comandă evoluţia fenomenelor ele însele. Şi mai mult: Spiritul* nu este numai legea secretă a apariţiei lucrurilor, el este ceea ce trebuie să-şi apară sieşi. Hegel vrea să spună prin aceasta că Spiritul şi adevărul* nu sunt precum lumea Ideilor platoniciene, domnind etern într-o transcendenţă imobilă: ele trebuie să se reveleze lor însele, de o manieră progresivă şi de-a lungul unui proces istoric necesar şi determinat. Pentru Hegel nimic nu există de o manieră imediată: totul trebuie să devină, să se întoarcă la sine. Se poate spune la fel de bine: nimic nu este adevărat prin el însuşi, totul trebuie să se adeverească, să se verifice; sau încă: identitatea nu este niciodată dată, ci întotdeauna cucerită. Spiritul este deci – *Fenomenologia spiritului* – ceea ce se realizează de-a lungul experienței unei conştiințe: aceasta din urmă traversează, începând de la senzația imediată despre lume, până la ştiințele cele mai avansate, un traseu pedagogic, un drum inițiatic, pe parcursul căruia Spiritul (rațiunea infinită care depăşeşte simpla conştiință* individuală) se cucereşte pe el însuşi, se realizează şi se cunoaşte. Însă acest proces nu trebuie înțeles ca o urcare către lumină. Această dezvoltare a Spiritului nu este un proces lent, o acumulare de descoperiri succesive, ci ea se produce după o logică a negației: drumul Spiritului spre profunzimi are loc prin treceri în registrul negativității (cf. text p. 219). Aşa cum fructul presupune dispariția florii, iar adolescentul ieşirea din copilărie, tot aşa fiecare nouă figură a Spiritului, superioară precedentei, îi presupune suprimarea. Este ceea ce s-a numit mişcarea dialectică* şi care, lucru ce trebuie bine precizat, nu desemnează pentru Hegel o metodă, ci însăşi viața Spiritului, care se menține prin intermediul negativității.

Întrupările Spiritului

Spiritul este deci ceea ce se realizează de-a lungul istoriei. Toate marile forme culturale trebuie deci să fie înțelese în esență ca expresii, exteriorizări ale Spiritului în mişcare. Hegel trasează astfel noi sarcini sectoarelor tradiționale ale filosofiei. *Estetica* permite înțelegerea prezentărilor succesive ale Spiritului (de la arhitectura piramidelor egiptene, până la picturile creştine reprezentând suferințele lui Isus) sub forme sensibile. Filosofia politică ne arată modul în care Spiritul ajunge la realizarea efectivă a libertății* concrete o dată cu crearea statului modern*. Istoria, cu povestea imperiilor ei dispărute, imperii care se credeau eterne, cu istoria luptelor pasionate pentru putere, a fost considerată mult timp ca un joc tragic, van şi lipsit de sens. Cine ar îndrăzni să afirme că istoria este rațională? Şi totuşi, Hegel vrea să descopere în haosul intereselor şi al crimelor, al pasiunilor şi al războaielor, exercițiul lent al unei rațiuni universale, care folosindu-se de orice amănunt, pune nebunia oamenilor în serviciul realizării sale. În sfârşit, tot ceea ce apare în această lume este Spirit, care îşi apare sie însuşi.

Scrieri principale: *Fenomenologia spiritului* (1806-1807); *Enciclopedia ştiințelor filosofice* (1817); *Estetica* (1820-1829); *Principii de filosofia dreptului* (1821-1831); *Lecții de filosofia istoriei* (1837).

RAȚIUNEA ÎN ISTORIE

Filosofia lui Hegel este una a reconcilierii Ideii cu realul: nu există separație între acestea, căci Ideea este ceea ce se realizează în fapte şi faptele sunt comandate întotdeauna de structuri ideale. De aceea, rațiunea filosofică nu mai poate fi condamnată pentru abstracțiunea sa: ea trimite dimpotrivă la ceea ce este în modul cel mai efectiv şi mai concret. Acest fapt oferă filosofiei istoriei dezvoltate de către Hegel profilul său particular: sensul istoriei va trebui înțeles ca o istorie a sensului.

«În ceea ce priveşte conceptul provizoriu de filosofie a istoriei, aş dori să remarc faptul că: primul reproş care i se adresează filosofiei este cel de a aborda istoria cu idei şi de a o considera după idei. Însă, singura idee pe care o aduce filosofia este simpla idee de rațiune – ideea că rațiunea guvernează lumea şi că în consecință istoria universală s-a derulat ea însăşi în mod rațional [...]. Obiectul istoriei [filosofice] este obiectul cel mai concret, cel care conține în sine totalitatea diverselor aspecte ale existenței: Individul despre care ea vorbeşte este Spiritul lumii (*Weltgeist*). Tocmai acest obiect concret, în figura sa concretă şi în evoluția sa necesară este cel pe care filosofia şi-l dă ca obiect atunci când tratează despre istorie. Pentru filosofie faptul primordial nu este destinul, energia, pasiunile popoarelor şi, în mod conjugat, aglomerația informă de evenimente. Faptul primar pentru filosofie este Spiritul însuşi al evenimentelor, Spiritul care le-a produs, pentru că el este Hermes, conducătorul popoarelor.»

Hegel, *La Raison dans l'histoire*, *Rațiune în istorie* (1831),
trad. K. Parpaioannou, UGE, Paris, 1965, pp. 47 şi 52.

Istorie şi filosofie

A face filosofia istoriei nu înseamnă a aplica asupra evenimentelor istorice grile de interpretare teoretică, sau a alege din istorie exemple pentru a ilustra concepte filosofice: în cele două cazuri, cele două domenii de cercetare rămân relativ străine unul celuilalt. Este vorba, dimpotrivă, de a înțelege că rațiunea este atât obiectul istoriei, cât şi al filosofiei: aceeaşi rațiune se desfăşoară în gândirea filosofică şi comandă evoluția istoriei umanității. Filosofia înțelege istoria pentru că istoria realizează filosofia.

Spiritul lumii

Obiectul de studiu este deci această realizare a rațiunii în istorie. Hegel nu va studia în particularitatea lor istoriile regilor, ale bătăliilor, ale revoluțiilor şi ale pasiunilor politice. El va căuta mai degrabă să înțeleagă cum se operează, în ceea ce pare a fi un haos inform de evenimente, împlinirea logică a rațiunii universale. Acest dinamism intern trebuie descris, pentru că el conduce mersul lumii. Pentru Hegel nu există altă istorie decât cea a Spiritului.

HEIDEGGER Martin (1889-1976)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Messkirch, el intră la Universitatea din Freiburg unde studiază teologia, înainte de a se orienta către filosofie. Din 1915 până în 1922 este asistent la Universitatea din Freiburg, după care este numit profesor la Marburg. În 1927 publică *Fiinţă şi timp*, lucrare dedicată lui Husserl, al cărui succesor este la Freiburg, începând cu 1928. Relaţiile sale cu Husserl devin dificile, iar apoi inexistente, atunci când Heidegger acceptă în 1933, dată la care naziştii preiau puterea, sarcina de rector al Universităţii din Freiburg. Suspendat din toate funcţiile sale în 1945, atunci când popularitatea sa va creşte în Franţa o dată cu naşterea existenţialismului, el va fi reintegrat în 1951, predând până în 1973.

Problema fiinţei şi Dasein-ul

Ce este fiinţa? Această întrebare este, potrivit lui Heidegger, întrebarea proprie filosofiei, care de-a lungul întregii sale istorii, a încercat să-i dea un răspuns. Heidegger propune reluarea ei. Însă originalitatea lui Heidegger constă în faptul că el amână răspunsurile, pentru a întârzia asupra întrebării înseşi. Înainte de a spune ce este fiinţa trebuie spus ce nu este ea. Fiinţa nu trebuie confundată cu fiinţarea, adică cu ceea ce este. Însă, printre fiinţări există una prin care problema fiinţei se formulează şi capătă sens. Dintre toate fiinţările numai omul se interoghează şi pune problema sensului fiinţei, care este chiar cea formulată de către Leibniz*: «De ce mai degrabă ceva decât nimic?». Această deschidere către fiinţă pornind de la fiinţarea care este omul este numită de către Heidegger *Dasein*, literar «a-fi-aici». Prima parte a lucrării *Fiinţă şi timp* se prezintă ca o analitică a *Dasein*-ului. Fiinţare printre fiinţări, omul este în lume. Însă de asemenea, dintre fiinţări, el este singurul capabil să se smulgă lumii şi facticităţii, şi să gândească la ceea ce nu este. Omul este temporalitate, adică «ek-staz», ieşire în afara sa către ceea ce nu mai este sau nu este încă. Moartea este orizontul omului şi acest orizont, în interiorul căruia el se menţine, face din angoasă o realitate de care el nu poate fugi decât în inautenticitatea unei vieţi ordonate după banal, după cotidian, sau încă, după ceea ce Heidegger numeşte «grijă».

Uitarea fiinţei

Lector al lui Heidegger, Sartre* a crezut că poate relua din perspectivă proprie această analiză a *Dasein*-ului şi că îi poate da o dezvoltare fecundă, dezvoltare care-şi găseşte împlinirea în existenţialism. Însă – şi Heidegger va explica acest lucru în *Scrisoare despre umanism* – această dezvoltare este făcută cu preţul unui contrasens şi al unei trădări. Existenţialismul, postulând ideea că existenţa precede esenţa, afirmă de fapt că omul este fundamentul ultim al oricărui sens, al oricărei valori, şi în definitiv al oricărei ființe. Dar, a face din subiect fundamentul ființei înseamnă a inversa raportul: nu omul este cel care face să survină ființa. Dimpotrivă, ființa interpelează omul și ei îi este încredințată sarcina de a se menține în această deschidere și în această stare problematică. Omul, scrie Heidegger, este «păstorul ființei». În acest sens, existențialismul nu este decât un episod al istoriei metafizicii, care, de la începuturile sale, a fost marcată de «uitarea ființei». Filosofia greacă, de la originile sale, în particular prin Platon* și Aristotel*, a confundat ființa cu ființarea. Căutând să definească ființa, ea a făcut din aceasta o ființare pur și simplu supremă (Dumnezeu, natura, binele etc.). Ființa este, în ultimă instanță, negânditul filosofiei. Însă acest negândit este el însuși, potrivit lui Heidegger, un destin al gândirii. Ființa, în fapt, se dă în ființare în același timp în care se retrage și este învăluită de către aceasta. Pentru a sugera această dublă mișcare, Heidegger folosește termenul grec *aletheia,* care semnifică «adevăr», sau, mergând mai mult spre origini, «ceea ce descoperindu-se, ascunde descoperirea însăși». Potrivit lui Heidegger, tehnica este forma extremă a acestei uitări a ființei. Ea realizează proiectul lui Descartes*: a deveni «stăpân și posesor al naturii». Procedând astfel, ea plasează ființarea ca un fond permanent disponibil, în uitarea ființei, adică în uitarea acelui ceva pornind de la care ea este ea însăși posibilă.

Limbajul

Însă dacă ființa nu poate fi rostită fără a fi imediat trădată și tradusă sub formă de ființare, poate scăpa gândirea destinului uitării ființei? Poate ea de fapt vorbi despre ființă, sau o poate numi? Ființa este în fapt un concept vid, el nu desemnează nimic. Fără îndoială din acest motiv, în ultimele sale texte Heidegger propune renunțarea la denumirea de ființă. Însă limbajul, cu condiția de a nu-l confunda cu utilizarea sa tehnică, utilizare care face din el un sistem de semne care trimite la un univers închis, este în același timp acel ceva prin intermediul căruia se manifestă raportul dintre «ființă și om». Forța originară a limbajului este magică. În el, ființarea apare ca ivire pornind de la ființă. Poezia este o manifestare originală a ființării ca ceea ce se oferă pornind de la ființă, în manifestarea sa și nu redusă la funcția sa de lucru mereu disponibil și manipulabil. În fapt, spusa poetului nu desemnează o realitate deja prezentă, ci dimpotrivă, el face să se ivească o lume. Potrivit lui Heidegger sarcina gândirii, dacă este adevărat că, în propriile cuvinte, «limbajul este casa ființei» este de a ne face să-i ascultăm pe poeți, precum Hölderlin sau Rilke.

Scrieri principale: *Ființă și timp* (1929); *Ce este metafizica?* (1929); *Kant și problema metafizicii* (1929); *Introducere în metafizică* (1935); *Nietzsche* (1936-1946); *Scrisoare despre umanism* (1946); *Drumuri care nu duc nicăieri* (1950); *Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii* (1964); *Heraclit* (1966-1967).

HELVETIUS Claude Adrien (1715-1771)

REPERE BIOGRAFICE

Fiu al primului medic al reginei, strângea plata impozitelor începând cu vârsta de 23 de ani, Helvetius aparține burgheziei în ascensiune a secolului al XVIII-lea. Începând cu 1751, el se consacră filosofiei și «Luminilor». Cartea sa *Despre spirit* (1758) a scandalizat prin materialismul său.

În cele două cărți ale sale, *Despre spirit* și *Despre om,* Helvetius susține în primul rând un materialism* integral: omul, în totalitatea sa, inclusiv spiritul, se explică după principiile care coordonează corpurile. Este mai ușor, spune Helvetius, să admitem materia care gândește decât să concepem gândirea ca pe o substanță distinctă. Astfel, nici sufletul, ca principiu specific, nici Dumnezeu nu există. Pe el îl vizează deci, printre alții, Rousseau, în «Profesiunea de credință a vicarului din Savoia» (Emil, IV), atunci când atacă ateismul «materialiștilor» care coboară omul la nivelul animalelor.

Această concepție despre suflet îl conduce pe Helvetius, pe de-o parte, către acordarea unui loc primordial educației*; iar pe de alta, către susținerea unei morale utilitariste* și senzualiste*: comportamentul nostru este fondat pe interes și se explică întotdeauna în termeni de căutare a plăcerii senzuale. În acest sens, Helvetius prefigurează utilitarismul lui Jeremy Bentham, întâlnind în același timp «arta de a se bucura» a contemporanului său, marchizul de Sade.

Principale scrieri: *Despre spirit* (1758); *Despre om* (1772, postumă).

HERACLIT (aprox. 576-480 î.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Heraclit este născut la Efes, în Ionia. Probabil de origine aristocratică, el va fi contemporan cu decăderea marilor cetăți prospere ale Asiei Mici (Milet, Efes) și cu înaintarea persană către Grecia, la începutul războaielor medice.

Ca și gânditorii școlii din Milet* (cărora le urmează), Heraclit concepe un principiu natural unic de generare a lucrurilor: focul, pe care el îl numește uneori de o manieră mai abstractă «unul» sau «lucru înțelept». În virtutea acestui principiu, lucrurile și ființele sunt neîncetat amenințate să fie dislocate. Ordinea lumii, pe care Heraclit o numește *logos**, rezultă astfel dintr-un echilibru instabil între contrarii. De aici, două idei ce par a fi fundamentale pentru acest tip de filosofie: în primul rând, războiul* (*polemos*), adică echilibrul conflictual al contrariilor, este în centrul lumii; în al doilea rând, nimic nu este stabil și «nu ne scăldăm de două ori în apele aceluiaşi râu», scrie Heraclit. Acest mobilism universal este adesea opus imobilismului lui Parmenide*. Să notăm, în sfârşit, că focul este nu numai un principiu cosmologic, ci în acelaşi timp psihologic şi politic: el explică de asemenea tensiunile sufletului uman şi conflictele cetăţii: între lume şi om există o relaţie de dependenţă. Astfel, Heraclit a fost probabil primul filosof care a propus nu numai o teorie asupra lumii (cosmologie*), ci şi o teorie asupra omului (antropologie*).

Principale scrieri: *Fragmente.*

HERMENEUTICĂ

(s.f.). **Etim.:** grecescul *hermeneuein,* «a interpreta». **Teologie:** interpretarea textelor biblice. **Filosofie:** teoria generală a interpretării.

Fondată pe baza distincţiei efectuate de către Dilthey între «ştiinţe ale naturii» şi «ştiinţe ale spiritului», şi între «a explica» şi «a înţelege*», hermeneutica se dezvoltă în secolul XX, în Germania prin H.G. Gadamer, iar în Franţa prin P. Ricoeur*.
Ştiinţele hermeneutice sunt cele care nu numai stabilesc faptele, ci interpretează sensul intenţiilor sau al acţiunilor (este cazul «ştiinţelor umane», ca istoria, de exemplu). Hermeneutica relativizează deci o abordare a adevărului concepută după modelul foarte strict al ştiinţelor pozitive.

CERC HERMENEUTIC
Cf. A interpreta.

Termeni corelaţi: a interpreta; a înţelege.

HOBBES Thomas
(1588-1679)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Wesport, Hobbes îşi face studiile la Oxford şi devine, la douăzeci de ani, preceptor al fiului unei mari familii. El îşi însoţeşte elevul în Franţa şi în Italia. De-a lungul unor călătorii succesive pe continent, el întâlneşte cei mai mari savanţi şi filosofi ai timpului său, în special pe Mersenne şi pe Galilei. El se interesează de matematici şi de fizică şi va căuta să aplice principiile acestora la filosofia pe care o dezvoltă. Contemporan al războaielor civile din Anglia care opun parlamentul şi monarhiştii, şi care conduc la Revoluţia de la 1648 şi la decapitarea lui Charles I, el se refugiază în Franţa în 1640, unde va sta în exil timp de zece ani. Aici el scrie şi publică *De cive* şi lucrarea sa cea mai importantă *Leviathan.* Întors în Anglia, el se angajează în diverse polemici cu teologi şi savanţi ai timpului. Moare în 1679.

O teorie raţională asupra puterii

Hobbes este considerat pe bună dreptate unul dintre primii gânditori ai statului* modern. În fapt, ambiția lui a fost de a elabora o teorie rațională asupra puterii* și de a fi un Galilei* al științei morale și politice prin aplicarea principiilor fizicii mecanice la studiul omului și al societății. Sarcină dificilă, însă urgentată de spectacolul războaielor religioase și politice care cutremurau Anglia. Hobbes pleacă în primul rând de la o constatare: fără o putere solidă care să le impună supunerea, oamenii se distrug reciproc. Puterea politică este deci necesară. Totuși, ea nu este naturală. În fapt, oamenii sunt egali. Atunci de ce ar accepta ei să se supună puterii unui om plasat deasupra lor? Teoreticienii dreptului divin, cărora Hobbes li se va opune, afirmă că puterea politică vine de la Dumnezeu* și că, din această cauză, ar fi un sacrilegiu să nu i te supui, și chiar să dezbați asupra ei. Însă, refuzând ideea – comodă – a originii divine a puterii politice, se naște următoarea dificultate: cum vor putea oamenii să accepte să se supună unei puteri, din moment ce ei sunt în mod natural liberi? Aceasta este problema pe care Hobbes va încerca să o soluționeze, mai ales în *Leviathan*, de-a lungul unui efort deductiv riguros.

Starea de natură

Hobbes propune ca în cadrul analizei să pornim de la starea de natură*. Starea de natură nu trebuie înțeleasă ca descrierea unei realități istorice, ci ca o ficțiune teoretică. Ea este starea în care se găsesc oamenii dacă facem abstracție de orice putere și de orice lege. În această stare, oamenii sunt guvernați numai de instinctul de conservare – pe care Hobbes îl numește «*conatus**», sau dorință*. Dar, în starea de natură oamenii sunt egali, ceea ce ar însemna că ei au aceleași dorințe, aceleași drepturi asupra tuturor lucrurilor, și aceleași mijloace – prin viclenie sau alianță – de a le obține. Din acest motiv, această egalitate naturală se transformă în mod natural în rivalitate. Starea de natură este starea de «război* al tuturor împotriva tuturor». Hobbes va spune că «omul este lup pentru om». Dotat cu rațiune, adică posedând facultatea de a calcula și de a anticipa, el prevede pericolul și atacă înainte de a fi atacat. În consecință, angoasa morții este responsabilă de starea de război și face ca asupra vieții tuturor să plutească o amenințare permanentă. Așa cum se va vedea, aici apare o contradicție. Aceleași rațiuni care i-au condus pe oameni la starea de război (frica de moarte, calculul) îi vor conduce și la ieșirea din această stare, adică la ieșirea din starea de natură.

Pactul social

A ieși din starea de natură înseamnă, pentru fiecare, a renunța la dreptul* său natural. Care va fi însă contrapartea unei astfel de renunțări? Ordinea și securitatea, va răspunde Hobbes. Cine va fi garantul acestora? Suveranul – om sau ansamblu – care va exersa puterea. Printr-un pact mutual, oamenii renunță la drepturile lor și încredințează exercitarea lor unui terț. «Este ca și cum fiecare ar zice fiecăruia: îl autorizez pe acest om sau acest ansamblu și îi abandonez dreptul meu de a mă autoguverna, cu condiția ca tu să-i abandonezi dreptul tău și să-i autorizezi toate acțiunile, în maniera în care am făcut-o eu», scrie Hobbes (*Leviathan*, cap. 17). Puterea se naşte deci dintr-un contract*, adică dintr-un act voluntar şi juridic. Originea puterii nu este nici naturală, nici divină, ci artificială şi umană. Cu toate astea, puterea nu este arbitrară, nici despotică, chiar dacă trebuie să fie, potrivit lui Hobbes, absolută.

Absolutismul

Faptul că puterea este absolută ține de însăşi natura pactului social care o instaurează. Deținătorul puterii politice (om sau ansamblu), adică suveranul*, este în afara contractului social. Dreptul său natural, puterea sa este nelimitată şi creşte chiar prin puterea la care renunță supuşii în favoarea sa. De altfel, nu este oare acest drept pur şi simplu dreptul celui mai puternic? Pentru a răspunde la obiecție, trebuie să remarcăm că acest caracter absolut al puterii este condiția stabilității sale, şi în acelaşi timp garanția legitimității sale. Pe de-o parte, puterea trebuie să fie deasupra supuşilor, condiție fără de care ea ar fi în permanență discutată, şi foarte repede divizată şi distrusă. Pe de altă parte, puterea se exercită în numele supuşilor, care autorizează exercitarea ei prin pactul social. Puterea i-a fost încredințată suveranului şi nimănui altcuiva. Se pune însă întrebarea: dacă suveranul va deturna puterea, folosind-o în profitul său? Dacă, profitând de faptul că puterea sa este absolută, el devine despotic? Hobbes înțelege obiecția, însă nu acordă supuşilor dreptul la rezistență, pentru că un astfel de drept ar ruina din start orice autoritate. El admite totuşi că atunci când suveranul amenință viața supuşilor, aceştia şi-ar putea redobândi dreptul natural de a se apăra. Există deci un drept inalienabil, imprescriptibil, dreptul la viață, la care nimeni nu poate fi obligat să renunțe, pentru că tocmai pentru salvarea vieții a fost instituit statul.

Absolutismul lui Hobbes a fost criticat şi doctrina sa interpretată ca prefigurând o formă de stat totalitar. Cu toate acestea, dând statului un fundament juridic, Hobbes poate fi considerat în realitate ca un precursor a ceea ce numim astăzi statul de drept*. În centrul reflecției sale se află în orice caz această dublă întrebare, pe care nici o democrație* nu o poate eluda: câtă supunere poate cere în mod legitim puterea, fără a-şi depăşi drepturile?, şi câtă libertate* pot pretinde în mod legitim oamenii care trăiesc într-o comunitate, fără a amenința pacea civilă?

Principalele scrieri: *De cive* (1640); *Despre natura umană* (1650); *Leviathan* (1651).

HOLBACH Pierre Henri Dietrich, Baron D' (1723-1789)

REPERE BIOGRAFICE

Filosof şi savant francez de origine germană. După studii la universitatea din Leyde, în Olanda, d'Holbach se instalează definitiv la Paris – unde se leagă în mod special de Diderot şi colaborează la *Enciclopedie*, contribuind cu articole ştiinţifice. El contribuie la publicarea a numeroşi autori străini. Propriile sale opere au apărut fără excepţie sub anonimat, sau sub pseudonim.

Filosofia lui d'Holbach este în primul rând antireligioasă şi dezvoltă un ateism* agresiv (de unde şi prudenţa adoptată faţă de semnarea cărţilor cu adevăratul său nume). În lucrarea sa majoră, *Sistemul naturii,* publicată sub numele de Mirabaud, d'Holbach susţine un materialism* integral: el încearcă să construiască o explicaţie globală a lumii, inclusiv a fenomenelor morale, politice şi sociale, pornind de la materia în mişcare. Pentru el, universul este un întreg: totul este legat de totul, şi totul se află în devenire: de unde un determinism* natural şi moral, chiar un fatalism, pe care d'Holbach vrea să-l concilieze cu ideea unei evoluţii a societăţilor umane către bunăstarea celui mai mare număr.

Scrieri principale: *Creştinismul deconspirat* (1761); *Sistemul naturii* (1770).

HOLISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *holos*, «întreg». **Epistemologie:** se numeşte «holism epistemologic» concepţia formulată de către Pierre Duhem*, concepţie potrivit căreia un control experimental nu vizează niciodată o ipoteză izolată, ci angajează ansamblul cunoaşterii teoretice a unui domeniu ştiinţific, la un moment dat al istoriei ştiinţelor. **Sociologie:** ideologie care valorizează totalitatea socială şi neglijează sau subordonează individul uman; prin extensie, o sociologie este «holistă» dacă porneşte de la societatea în ansamblu şi nu de la individ, prin opoziţie cu o sociologie individualistă (care consideră că individul preexistă societăţii).

HUME David
(1711-1776)

REPERE BIOGRAFICE

Hume este născut la Edinburgh. După solide studii clasice, în cadrul cărora se iniţiază în fizica lui Newton, el întreprinde o călătorie în Franţa (1734-37), unde va începe să redacteze lucrarea *Tratat despre natura umană*, care va apărea în 1740. Între 1746 şi 1750, Hume participă la misiunea diplomatică de la Torino şi de la Viena. Între 1763-1765, va locui la Paris, ca secretar al ambasadorului Angliei. Rousseau îl va acompania la Londra în 1766, însă ei se vor certa repede. În 1776, Hume moare la Edinburgh.

O ştiinţă despre natura umană

Proiectul lui Hume este de a construi o ştiinţă* a omului, adică de a cercet principiile care reglementează operațiile gândirii. El concepe această știință despre natura umană după imaginea științei naturii fizice, așa cum a fost ea elaborată de către Newton.

Empirismul

Hume abordează trei probleme principale. În primul rând, cea a originii ideilor*: «De unde provine cunoașterea noastră?»; în al doilea rând, asocierea ideilor: «Cum raționează spiritul și cum construiește el cunoștințe noi?»; în ultimul rând, validitatea ideilor: cum putem ști că o reprezentare sau alta corespunde unei cunoașteri autentice și nu unei himere?

Hume este empirist*, iar răspunsul pe care îl dă acestor trei întrebări este: experiența*. În primul rând, întreaga noastră cunoaștere derivă din ea; în al doilea rând, asociația de idei nu este fondată pe principii *a priori**: ea rezultă dintr-o obișnuință* născută ea însăși din experiență; în sfârșit, singurul mijloc de a ști dacă o idee are un conținut obiectiv și nu este un cuvânt lipsit de sens este de a o descompune în experiențele sensibile elementare din care ea poate fi derivată.

Originea ideilor

Hume divizează reprezentările – pe care le numește «percepții*» – în două categorii. Pe de-o parte impresiile*: impresii generate de senzații (culori, sunete etc.), sau impresii generate de reflecție (bucurie, tristețe, plăcere, durere etc.). Pe de altă parte ideile*, care nu se disting de impresii decât prin gradul lor mai redus de intensitate. Hume concluzionează de aici că ideile sunt un fel de urme mentale, copii ale impresiilor sensibile. Acestea constituie deci materialul primitiv, originar al cunoașterii noastre.

Imaginația

Ideile noastre sunt produsele memoriei* (atunci când ne amintim o impresie trecută) sau ale imaginației* (atunci când în spiritul nostru formăm imaginea unui obiect, existent sau posibil). Imaginația este esența gândirii. Ea ne permite, în primul rând să inventăm idei noi, combinând între ele idei deja date: astfel, eu pot forma ideea unui munte de aur sau a unui animal fabulos; însă imaginația nu va putea crea pornind de la nimic, libertatea ei este numai una combinatorie. În al doilea rând, imaginația dă seamă de procesul de abstracție și de producerea ideilor generale, care sunt combinații de idei particulare, cărora li s-a asociat un nume general (cf. Nominalism). În sfârșit, imaginația este ceea ce ne permite să anticipăm evenimentele viitoare.

Asociația de idei

Facultate de a combina și de a asocia idei, imaginația nu este însă arbitrară. Astfel, există legi de atracție între idei, tot așa cum există în fizică legile referitoare la fenomenele naturale. Principiile care structurează imaginația sunt în număr de trei: asemănarea (un portret mă face să mă gândesc la original); contiguitatea în spațiu și timp (în fața unui cuplu unit, ideea despre unul mă face să mă gândesc la celălalt); cauzalitatea* – fie că, aflat în fața unui efect, mă gândesc la cauza* sa (o carte mă face să mă gândesc la autorul ei), fie că, dimpotrivă, aflat în fața cauzei, mă gândesc la efect (soarele mă face să mă gândesc la căldură).

Cauzalitatea

Cauzalitatea constă în reprezentarea unei legături necesare între cauză şi efect; noi gândim spre exemplu că soarele încălzeşte cu necesitate piatra sau că pâinea va hrăni întotdeauna un înfometat.

Ce ne face să asociem unui fenomen ideea efectului său, permițându-ne în acelaşi timp şi să anticipăm experiența viitoare? Hume răspunde: obişnuința. Dacă nu aş fi observat niciodată legătura constantă dintre soare şi căldură, perceperea primului nu ar fi antrenat niciodată aşteptarea celei de-a doua.

Scepticismul

Analiza cauzalității va avea drept rezultat orientarea spre scepticism*. Totuşi, scepticismul* lui Hume nu trebuie privit în felul în care privim scepticismul grec sau «pyrrhonian». Acesta este un scepticism «temperat» sau «academic», care se mulțumeşte să arate că partea cea mai întinsă din cunoaşterea noastră poate fi caracterizată în termeni de credință.

Critica metafizicii

Dacă credințele experimentale ne sunt utile la nivelul acțiunii, alte credințe nu sunt decât ficțiuni ale imaginației. Acesta este, potrivit lui Hume, cazul metafizicii*, obiectele acesteia: lumea*, sufletul* şi Dumnezeu* scăpând cunoaşterii.

În ceea ce priveşte lumea, nimic nu ne permite să afirmăm existența ei obiectivă în afara noastră, pentru că datele prime ale cunoaşterii sunt percepții ale spiritului. În mod analog, nu există nici un motiv pentru a presupune un suflet, adică un «eu» identic cu el însuşi, care ar fi substratul continuu al percepțiilor noastre discontinue. În ceea ce priveşte ideea de Dumnezeu, ea va fi criticată în lucrarea *Dialoguri asupra religiei naturale*, în care Hume critică atât teistul, care pretinde că poate găsi în natură probele existenței lui Dumnezeu, cât şi fideistul, care vrea să-i demonstreze existența pornind de la credință şi de la revelație.

Morală şi politică

Morala* şi politica* suscită acelaşi scepticism ca şi teoria cunoaşterii. Pe de-o parte, nu există nici un principiu rațional care să legitimeze autoritatea politică, aceasta bazându-se numai pe obicei şi utilitate socială. În ceea ce priveşte regulile moralei, chiar dacă conțin o anumită universalitate, ele nu se deduc de o manieră matematică (contrar unei idei pe care o găsim formulată de pildă la Descartes*). Judecata morală este o problemă care ține de sentiment* şi de simțul comun. Ea este deci parțial relativă la normele unei societăți, însă cu toate acestea, dacă avem în vedere unitatea naturii umane, nu este supusă unei variații arbitrare.

Scrieri principale: *Tratat asupra naturii umane* (1740); *Eseuri morale şi politice* (1741); *Cercetare asupra intelectului uman* (1748).

HUSSERL Edmund (1859-1938)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în Moravia, în actuala Republică Cehă, Husserl se înscrie în 1876 la universitatea din Leipzig. După aceea, el urmează la Berlin cursurile de matematică ale lui Weierstrass, şi la Viena pe cele ale psihologului Brentano. În 1887, îşi susţine teza *Despre conceptul de număr*. După publicarea lucrării *Cercetări logice*, el este numit în 1906 la Göttingen. Începând din 1916, el predă la Freiburg. De origine evreiască, Husserl trebuie să abandoneze catedra în 1928, lui succedându-i elevul său, Heidegger.

Filosofia ca «ştiinţă riguroasă»

Opera filosofică a lui Husserl este una dintre operele majore ale secolului XX. Pentru acest fapt stau mărturie diverşi gânditori, de la elevul său Martin Heidegger*, la filosofi precum Maurice Merleau-Ponty*, Jean-Paul Sartre*, Emmanuel Lévinas* şi mulţi alţii, care, la diferite nivele, s-au adăpat la sursa sa. Filosofia lui Husserl acceptă provocarea pe care ştiinţa triumfătoare de la începutul secolului XX o adresa filosofiei şi redă ultimei un loc ameninţat şi contestat. Proiectul lui Husserl este acela de a fonda filosofia ca «ştiinţă riguroasă», într-un context de criză. Această criză este în acelaşi timp cea a fundamentelor matematicii şi cea a filosofiei. La intrarea în secolul XX dominau psihologismul şi pozitivismul, iar prin intermediul lor îşi făcea loc convingerea că, pe de-o parte, legile logice se reduc la legile psihologice care conduc natura particulară a spiritului uman şi, pe de altă parte, că adevărul trebuia căutat exclusiv în teritoriul ştiinţelor. Se contura astfel un pericol dublu: cel de a reduce la tăcere filosofia, a cărei ambiţie a fost întotdeauna aceea de a înţelege ansamblul producţiilor – ştiinţifice şi culturale – spiritului, şi cel al relativismului care refuză să acorde adevărului un caracter absolut. Sarcina pe care Husserl i-o va asocia filosofiei va fi aceea de a reabilita trăitul, concretul, fără a renunţa însă la rigoarea raţională.

«Întoarcerea la lucruri»

Acest cuvânt de ordine formulat de către Husserl exprimă voinţa de a descrie pur şi simplu – înaintea oricărei tentative de a explica – modul în care ceva se dă unei conştiinţe, modul în care apar lucrurile, adică în care ele există ca fenomene. Din acest motiv, Husserl numeşte metoda sa «fenomenologică». Trebuie să evităm însă să interpretăm fenomenele ca simple aparenţe, cărora ar trebui să le sesizăm esenţa. Dimpotrivă, fenomenologia este o descriere a esenţelor. Ea descrie ceea ce se întâmplă atunci când conştiinţa vizează un obiect. Pentru aceasta, ea utilizează ceea ce Husserl numeşte «variaţie eidetică» (de la gr. *eidos*, «formă», «idee»); ea constă în a face să varieze în mod imaginar perspectivele asupra esenței, astfel încât să facem să apară invariantul. Mai mult, esența triunghiului nu există independentă de actul de conștiință care o vizează. Dacă imaginea esenței este originară, și nu derivată – așa cum susțin empirismul și psihologismul –, esența nu este separabilă de actul care o vizează (lucru afirmat de către platonism sau de către gânditorii ce iau în considerație un realism al esențelor). Pentru a sublinia corelația dintre actul de conștiință care vizează un obiect – adică intenționalitatea – și obiectul vizat, Husserl folosește de altfel termenii de «noesis» pentru primul, și «noematic» pentru cel de-al doilea.

Reducția fenomenologică

Totuși, nimic nu este mai sigur decât existența unei lumi care depășește și debordează simpla imagine pe care eu o pot avea despre ea, sau simpla mea conștiință despre ea. Problema va fi deci aceea de a înțelege această certitudine, fără să luăm ca punct de sprijin un prim nivel de evidență factuală sau empirică: lumea există în afara mea, însă pe baza unei evidențe mai originare și mai apodictice, care o fondează. Reluând în mod explicit demersul lui Descartes*, Husserl, în *Meditații carteziene,* suspendă orice judecată de existență cu referire la lume și practică *epoché* («suspendare a judecății»). Existența lumii este pusă între paranteze. Prin această reducție fenomenologică, Husserl atinge certitudinea apodictică a existenței subiectului sau egoului transcendental. Dar, chiar suspendând orice credință în lume, subiectul vizează un obiect care nu se epuizează prin actul acestei vizări. Este ceea ce subliniază analiza percepției. Obiectul vizat în percepție depășește percepția. Această casă, în cadrul percepției îmi oferă o suprafață, însă ca obiect vizat, ea are și adâncime, de exemplu... Ceea ce vizează conștiința este forma sau «esența» casei, iar aceasta depășește sub toate aspectele ceea ce este perceput ca simplu fapt, sau ca ansamblu de senzații. În același fel, în lucrarea *Lecții pentru o fenomenologie a conștiinței intime a timpului*, Husserl arăta deja faptul că temporalitatea nu este posibilă decât în această dublă mișcare de prezență-absență, de imanență și de transcendență.

Intersubiectivitatea

Dacă reducția fenomenologică face ca subiectul transcendental să apară ca acel ceva pornind de la care se pot dezvolta semnificații și o lume percepută prin intermediul lor, ea nu conduce totuși nici la relativism, nici la solipsism. Altfel spus, reducția fenomenologică nu izolează subiectul. Celălalt ocupă dimpotrivă în cadrul ei un loc primordial. Constituirea lumii, în densitatea și transcendența ei, adică în simpla sa dimensiune umană, îl presupun în fapt pe celălalt. Pentru că celălalt nu este un simplu obiect, ci este la rândul său un subiect, un *alter ego.* Celălalt vizează o lume pornind de la o perspectivă și de la un punct de vedere diferite de ale mele. Dar cu toate astea, lumea vizată şi constituită este aceeaşi. Celălalt completează şi îmbogăţeşte perspectiva mea asupra lumii. Fără această divizare şi fără acest schimb, adică fără intersubiectivitate, înţeleasă ca vizare a unei lumi comune, nici o cultură – fie ea ştiinţifică, artistică, istorică sau politică – nu ar fi posibilă. Prin intermediul conceptului de intersubiectivitate, Husserl va elabora ceea ce se va numi «lumea vieţii», pe care orice conştiinţă o găseşte deja aici, şi în care ca se înscrie.

Scrieri principale: *Cercetări logice* (1900-1901); *Idei directoare pentru o fenomenologie şi o filosofie fenomenologică pure* (1913); *Meditaţii carteziene* (1929); *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală* (1934-1937).

i

IDEALISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *idein,* «a vedea»; *idea,* «formă», «imagine», «specie», «idee». **Sens comun:** atitudine care constă în a nu acorda suficientă importanţă realităţii, sau în a confunda imaginarul şi realul. **Filosofie:** caracter al oricărei doctrine care, într-un fel sau altul, acordă un rol preeminent ideilor. **Metafizică:** caracter al unei doctrine care acordă un statut ontologic ideilor. **Estetică:** concepţie despre artă care-i asociază acesteia rolul de a reprezenta o realitate ideală. **Sens peiorativ:** caracter al unei doctrine care acordă o importanţă excesivă ideilor.

Termenul idealism apare târziu, în secolul al XVII-lea, prin opoziţie cu materialismul*. El este deci polemic şi va căpăta ulterior o multitudine de sensuri, potrivit intenţiei celui care-l foloseşte. Se întâmplă foarte rar ca o doctrină să se declare ea însăşi idealistă. Atunci când este cazul, gestul este precizat printr-un calificativ suplimentar care îi dă o semnificaţie foarte diferită de sensul comun, şi chiar opusă. Astfel, Kant* numeşte «idealism transcendental*» studiul critic al condiţiilor de folosire legitimă a raţiunii; la Fichte*, «idealismul subiectiv» afirmă puterea eului* asupra non-eului; iar la Hegel*, «idealismul absolut» îi cere ideii să dea realmente seamă de realitate.

În metafizică, idealismul constă în a afirma fie că ideile au un fel de a fi superior lumii sensibile (de exemplu, lumea Ideilor* la Platon*, care constituie «adevărata» realitate), fie că numai ideile adevărate participă la fiinţă («Este evident că tot ceea ce este adevărat este ceva», spune Descartes* în cea de-a *Cincea meditaţie*, însă el susţine întotdeauna că ideile, şi nu sensurile, se află la baza cunoştinţelor noastre). Idealismul moral constă în a afirma că ideile dau omului puterea de a transforma lumea. Datorită dimensiunii sale adesea polemice și datorită sensului său relativ nedeterminat, cuvântul idealism trebuie folosit cu precauție.

Termeni opuşi: empirism; materialism; realism.

IDEALISM TRANSCENDENTAL

Doctrina lui Kant potrivit căreia spațiul și timpul nu aparțin lumii exterioare, ci sunt condiții subiective ale intuiției noastre sensibile a realității: «forme a priori* ale sensibilității». Experiența sensibilă fiind ea însăși indispensabilă construcției cunoașterii noastre științifice despre lume, aceasta din urmă nu ne apare niciodată așa cum este ea în sine, ci ne este dată prin intermediul reprezentărilor*. Această cunoaștere, prin conceptele* *a priori* ale intelectului* aplicate materiei sensibile, ne redă deci o ordine necesară a fenomenelor*, însă nu ne oferă accesul direct la «lucrul în sine*». Termenul de «idealism transcendental» este reluat pentru a desemna filosofia lui Husserl*: cunoașterea naivă a lumii trebuie să «pună între paranteze» falsa evidență a existenței exterioare și a naturii obiectelor ei (cf. Epoché). Ea descoperea astfel în ea însăși esențele* grație cărora dă sens lumii exterioare și îi constituie cu certitudine obiectele reale. În ambele cazuri, idealismul transcendental analizează de o manieră critică condițiile subiective ale posibilității gândirii și cunoașterii (cf. Transcendental).

Termeni corelați: idee; spiritualism; utopie.

IDEE

Așa cum constată Spinoza*, «omul gândește»; el face acest lucru prin intermediul ideilor. În sensul cel mai general, conform etimologiei (*idea*, «forma*», «ceea ce este văzut»), ideea este acel ceva prin care gândirea* se raportează la real*. Din această cauză, originea, natura și modul de funcționare al ideilor suscită dezbateri de la care nici un filosof nu se poate eschiva. Ideile fac lumea «inteligibilă»; rămâne de văzut dacă inteligibilitatea lumii este suficientă pentru a afirma existența unei lumi a ideilor.

Natura ideilor

Teoria platoniciană a Ideilor* a fost elaborată pentru a combate relativismul sofiștilor*. Pentru aceștia din urmă, nimic nu este absolut adevărat; oamenii nu posedă decât credințe, mai mult sau mai puțin acceptabile, potrivit gradului de adeziune comună pe care ele le provoacă. Instrumentul privilegiat al sofisticii este retorica*, care nu încearcă să ne spună ce este adevărat, ci să convingă oamenii în privința anumitor valori utile cetății. Acestei atitudini, Platon* îi răspunde printr-o autentică răsturnare ontologică (cf. Reminiscență): de exemplu, lucrurile nu sunt apreciate ca fiind frumoase în virtutea unei judecăți relative la fiecare, ci oamenii le declară frumoase pentru că ajung să le raporteze la o idee absolută, eternă și imuabilă, comună sufletelor luminate. A disputa frumusețea unui lucru particular înseamnă cel puțin a împărtăși o idee comună despre frumusețe, fără care însăși disputa ar fi imposibilă. Ideea există în sine, independent de cunoaşterea ei de către oameni. Numai sub această condiţie noţiunile de adevăr* şi de judecată adevărată capătă sens*. Într-un spirit evident diferit, Descartes* şi cartezienii admit şi ei independenţa ontologică a ideilor adevărate, considerate ca fiind opera fiinţei absolute, Dumnezeu*. Împotriva acestei afirmări a autonomiei ideilor, se ridică nominaliştii* şi empiriştii*. Pentru primii (cf; Hobbes, Condillac, Stuart Mill), ideile nu există. Nu există decât nume prin care limbajul uman sesizează calităţile comune percepute în lucruri. Pentru empirişti (pentru Hume*, de exemplu), ideea nu este altceva decât o copie mai vagă a impresiilor sensibile - imagini pe care contactul cu realitatea le imprimă în spirit.

Originea ideilor

Descartes discerne după originea lor trei tipuri de idei. La nivelul gândurilor, el distinge mai întâi între idei (care sunt «ca imagini ale lucrurilor») şi voliţii, care sunt stări ale voinţei (a afirma, a dori, a refuza etc.). Dacă le considerăm în ele însele, neraportate la nici un obiect exterior, ideile nu sunt nici adevărate, nici false: constatăm pur şi simplu prezenţa lor în spirit. Unele sunt «înăscute*» («născute o dată cu mine»), altele par să vină din afară («accesorii»), iar altele par a fi formate de către mine însumi («faptice»). Faptul că filosofia carteziană le privilegiază pe primele se datorează presupoziţiei că, fiind născute o dată cu mine, clare şi distincte, ele trebuie să fie considerate ca «seminţe de adevăr» puse în spiritul meu pentru a-mi permite să cunosc natura cu certitudine*, fără intermedierea simţurilor*; raţionamentul riguros, desfăşurat pornind de la idei clare şi distincte, este singurul mijloc de a construi o ştiinţă sigură despre real. Contrar a ceea ce admite simţul comun, cunoaşterea lumii corpurilor* nu se constituie înregistrând pasiv calităţile sensibile ale acestora, diverse şi schimbătoare, ci reducându-le la idei esenţiale prin intermediul unei «simple introspecţii a spiritului», adică, concepându-le fără a ne raporta la senzaţie, şi nici la imaginaţie (cf. analizei bucăţii de ceară în *A doua meditaţie*).

A afirma, precum empiriştii, că ultimul resort al naşterii ideilor este experienţa sensibilă, înseamnă a reduce cunoaşterea la inducţie*. Hume admite totuşi existenţa ideilor generale printr-o deducţie a spiritului, însă stabilirea de relaţii între idei – la care putem reduce logica – nu ne învaţă nimic despre realitate. Cunoaşterea realului presupune că spiritul înregistrează relaţii între fapte care nu datorează nimic logicii. Ideea de cauzalitate*, de exemplu, este efectul unei repetiţii constatate în cadrul experienţei: «Soarele nu va răsări mâine» nu este, din punct de vedere logic, mai contradictorie decât afirmaţia inversă. Ideile emise în cadrul ştiinţelor factuale (cele care ne interesează cel mai mult) vizează cunoştinţe foarte probabile, însă niciodată certitudini absolute. Însă ceea ce vizau partizanii unei obiectivităţi* fiabile a ideilor era universalitatea cunoaşterii...

La ce servesc ideile?

Kant* își propune să depășească această dispută asupra statutului și originii ideilor, dispută ce vizează fiabilitatea discursului științific, subliniind caracterul reprezentativ al gândirii umane. În cel mai bun caz, aceste reprezentări*, atunci când sunt riguroase și coerente, nu ne oferă accesul decât la un discurs universal asupra lumii așa cum se manifestă ea în mod necesar față de noi, și nu la modul în care este ea în sine. Raportul nostru cu lumea trece prin formele *a priori* ale sensibilității, spațiul* și timpul*, și prin categoriile* intelectului* care restructurează datele experienței potrivit unei ordini care nu ține de fantezia savantului, ci care se impune oricărui spirit riguros. Discursul științific rămâne deci posibil, însă noțiunea de obiectivitate își schimbă sensul: ea nu mai desemnează o fidelitate a ideilor în raport cu o realitate exterioară, ci trimite la universalitatea ordinii raționamentelor noastre, considerată în acest caz ca fiind ordinea fenomenelor*. Gândirea obiectivă nu este în consecință nici o simplă aparență, nici un acces direct la ordinea lucrurilor în sine. Distingându-se de concept*, ideea capătă deci la Kant o semnificație specifică: ea este ceea ce produce rațiunea atunci când încearcă să gândească dincolo de experiența posibilă, afirmând de exemplu existența sufletului dincolo de diversitatea reprezentărilor subiective, existența lumii dincolo de diversitatea fenomenelor, sau existența lui Dumnezeu în calitate de cauză primă. Obiectul acestor idei este «problematic»: nici nu putem spune ceva despre ele (pentru că nici o experiență nu este posibilă), nici nu le putem afirma vacuitatea (din aceleași motive). Totuși, rațiunea este condusă irezistibil către producerea unor astfel de idei. Această situație este explicabilă atât în plan teoretic (ideile sunt necesare pentru a asigura unitatea cunoașterii), cât și în plan practic (pe baza ei omul poate spera să aibă o eficacitate în lume; în particular, pe baza ei poate fi gândită libertatea, iar idealul moral nu rămâne o simplă himeră). Într-o manieră și mai ambițioasă, Hegel* refuză ruptura instituită de către Kant între fenomen* și lucru în sine*: gândirea nu se poate mulțumi să fie o simplă reprezentare, lăsând loc unei lumi inaccesibile. Conceptul și ideea nu sunt date *a priori* ale spiritului uman, ci rezultatul unei confruntări dialectice* între gândire și real, confruntare ce are ca efect faptul de a da într-o manieră conjugată, prin intermediul jocului practicii, o formă comună gândirii și realului – ceea ce Hegel numește «efectivitate». O idee nu este deci demnă de acest nume decât în măsura în care ea îmbrățișează contururile realității, pe care încearcă în același timp să o formeze și să o gândească.

Nimeni nu contestă deci utilitatea ideilor. Chiar și experimentaliștii afirmă că fără idei noi nu am putea interoga faptele (cf. Claude Bernard). Chiar și Bergson*, considerând mai întâi ideea ca simplă înregistrare a asemănării dintre efectele și acțiunile provocate în noi de către stările lumii exterioare (care adesea nu au între ele nici o identitate de natură), începe prin a recunoaște eficiența practică și socială a acestor idei, înainte de a le denunța caracterul artificial. Ceea ce, de-a lungul istoriei filosofice și științifice, suscită o reală dispută este modul de a exista al ideii (simplă realitate mentală sau realitate în sine?), tipul de relație pe care ea o întreține cu «realitatea» și, de aici, pertinența afirmării universalității ei.

Texte-cheie: Platon, *Menon*; R. Descartes, *Meditații metafizice*, III; B. Spinoza, *Etica*, cartea a II-a; D. Hume, *Tratat despre natura umană*, cartea I; I. Kant, *Critica rațiunii pure* (în special «Dialectica transcendentală»). **Termeni învecinați:** categorie; concept; ideal; ipoteză. **Termeni opuși:** materie; real; senzație. **Termeni corelați:** empirism; idealism; judecată; materialism; nominalism; pragmatism; realism.

IDENTITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *idem*, «același». **Sens comun și filosofic:** caracter a ceea ce este absolut asemănător cu ceva sau a ceea ce a rămas același («identic cu sine») de-a lungul timpului.

Identitatea nu trebuie confundată cu asemănarea. Pentru a fi identice, două lucruri trebuie să fie indiscernabile*. Dar, oricât de asemănătoare ar fi, ființele diferă întotdeauna prin ceva (este ceea ce Leibniz* numește «principiul indiscernabililor»). Identitatea nu se confundă nici cu egalitatea*, care presupune că indivizii sunt tratați în același fel, nu că ei sunt identici. Problema identității impune două întrebări filosofice:

1. Dacă realități existente sunt identice cu ele însele, cum să explicăm faptul că ele cunosc schimbări? Problema se pune în mod particular la nivelul identității subiectului: ce are oare în comun acest bătrân, din punct de vedere fizic și moral, cu tânărul care era odinioară? Există oare o identitate reală a eului*, care durează «dincolo de» modificări, sau doar o simplă identitate gramaticală a pronumelui personal «eu»?

2. Cum poate fi explicat faptul că se pot atribui unor lucruri sau ființe proprietăți care nu le aparțin la propriu? Atunci când spun de exemplu: «Pierre este francez», eu afirm despre Pierre o calitate care este altceva «decât» el, pentru că ea ar putea fi afirmată despre Paul sau despre Jacques. Oare identitatea lucrurilor nu se reduce la tautologii*: la a spune despre lucruri numai «ceea ce sunt ele»? Sau că ele «sunt ceea ce sunt»? Aceste întrebări i-au condus pe filosofi precum Platon*, pentru a putea salva posibilitatea judecății atributive, la a face din lucrurile existente mixturi de identitate și alteritate*.

Termeni învecinați: același; indiscernabil. **Termen opus:** alteritate.

PRINCIPIUL IDENTITĂȚII
Principiu fundamental potrivit căruia o propoziție nu poate fi în același timp adevărată și falsă sub același raport. El se enunță sub forma A=A.

Termeni corelați: contradicție; diferență; egalitate; principiul contradicției.

IDEOLOGIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *idea*, «idee», și *logos*, «discurs rațional». **Sens prim:** Termen creat de către Destutt de Tracy (1754-1836) pentru a desemna, urmând linia lui Condillac, proiectul unei științe genealogice a ideilor, considerate ca provenind din senzații. **Sens comun: 1.** Sistem de idei, reprezentare generală a lumii. **2.** Credință dogmatică, fondată pe principii rigide puțin conforme realului; cel mai adesea este vorba de o manieră peiorativă și restrictivă, de a califica convingeri, în special politice, pe care nu le împărtășim. **Marxism:** ansamblu de reprezentări colective (morale, filosofice, religioase...), prin intermediul cărora oamenii traduc condițiile lor reale de existență, și care sunt adoptate nu în virtutea adevărului lor, ci pentru că exprimă interesele, reale sau imaginare, ale unei clase sau grup social.

Insistând pe de-o parte asupra funcției politico-sociale a ideologiei, iar pe de alta analizând-o ca pe o conștiință falsă sau imaginară, marxismul o opune științei* și are tendința de a face din religie* prototipul ideologiei. Făcând aceasta, el a contribuit mult la evoluția termenului către semnificațiile peiorative pe care le are de obicei astăzi.

Termeni învecinați: conștiință socială; iluzie; reprezentare colectivă. **Termeni opuși:** adevăr; știință. **Termeni corelați:** materialism; religie; suprastructură.

ILUZIE

Așa cum o sugerează etimologia termenului – iluzie vine de la cuvântul latin *illudere*, care semnifică «a păcăli», «a se juca de-a» –, iluzia este o înșelăciune, adică o eroare* și o mistificare. În cadrul iluziei, noi am fi victime ale unei puteri înșelătoare imposibil de învins, contrar erorii, de care am fi responsabili și pe care am putea s-o corijăm. Dacă lucrurile ar sta așa, iluzia ar compromite în mod grav orice căutare a adevărului* și ar face vană orice pretenție de cunoaștere. Este de altfel ceea ce afirmă scepticismul*, care vede în iluzie – în primul rând în iluziile determinate de simțuri – justificarea sa ca teorie. Iluzia este în orice caz o formă de probă pentru filosofie, o problemă pe care ea nu o poate eluda, în măsura în care se definește drept căutare și dragoste de adevăr.

Iluzie şi eroare

Totuşi, iluzia se distinge de eroare. De exemplu, Descartes* – în *Meditaţii* – arată cum afirmaţia că simţurile ne înşală este rezultatul unui abuz de limbaj. Eroarea este rezultatul unei judecăţi, adică al unei activităţi a spiritului. Dar simţurile sunt pasive şi furnizează imformaţii care, prin ele însele, nu sunt nici adevărate, nici false. Deci dacă ne înşelăm, o facem pentru că ne conducem greşit judecata. Un băţ introdus în apă apare ca fiind rupt, însă dacă şi judecăm că el este aşa, noi nu suntem victimele unei iluzii, ci suntem responsabili de eroarea noastră. Iluzia poate să ne inducă în eroare dacă nu ne asigurăm, însă în ea însăşi ea nu este o eroare. De altfel, odată îndreptată, eroarea dispare, în timp ce iluzia, dimpotrivă, persistă. Iluzia poate fi explicată, însă nu disipată. «Iluziile» simţurilor sunt reale şi se supun unor reguli de organizare a câmpului perceptiv tot atât de solide ca şi cele după care se conduc percepţiile noastre numite «normale». Percepţia în ansamblul său, fără a exclude «iluziile», constituie un prim nivel de cunoaştere care poate fi înţeles pornind de la ştiinţă, însă nu poate fi depăşit. Ştiinţa nu face decât să ne oblige la o descentrare, la un abandon al punctului de vedere subiectiv în care ne plasăm. În ceea ce priveşte percepţia, ea ne oferă mai multe informaţii despre subiectul care percepe, decât despre obiectul perceput.

Subiectul şi obiectul

De o manieră mai generală, putem caracteriza iluzia ca pe confundarea a două planuri: cel al subiectivităţii, pe de-o parte, şi cel al obiectivităţii, pe de alta. Altfel spus, la nivelul iluziei, noi atribuim obiectului ceea ce în fapt aparţine subiectului. În apendicele cărţii I din *Etica*, Spinoza* vede în antropocentrism*, adică în tendinţa de a interpreta lumea pornind de la propria noastră constituţie, fundamentul iluziei şi în special al iluziei finalismului*: pentru că noi acţionăm întotdeauna în vederea unui scop, nu ne putem împiedica să gândim că şi lumea a fost concepută în vederea unui scop, că ea a fost creată pentru noi. În ceea ce-l priveşte, Kant* va arăta în *Critica raţiunii pure* că însăşi raţiunea este producătoare de iluzii, atunci când pretinde că depăşeşte câmpul experienţei şi că ea confundă principiile subiective ale cunoaşterii, relative la constituţia noastră, cu principiile obiective ale lucrurilor în sine. Această iluzie, pe care Kant o califică drept «transcendentală*», este de altfel naturală şi legitimă, pentru că ea corespunde unei nevoi necondiţionate, atât teoretice cât şi practice, care se exprimă sub cele trei forme: sufletul*, Dumnezeu* şi lumea*.

Dorinţă şi iluzie

Ceea ce caracterizează iluzia – şi o distinge de eroare – este deci partea de dorinţă* pe care ea o conţine, sau nevoia pe care încearcă să o satisfacă, atunci când ne face să luăm, potrivit unei expresii consacrate, «dorinţele noastre drept realitate». Potrivit lui Nietzsche*, de exemplu, iluzia îndeplineşte funcţia de a ne apăra de disperarea sau vidul existenţei.

Răsturnând perspectiva lui Platon* care, în *Republica*, condamnă arta în calitatea ei de copie a realului, afirmând că ea este o simplă aparență înșelătoare și iluzorie, Nietzsche, dimpotrivă, vede în artă o iluzie vitală. La rândul său, Freud*, în lucrarea *Viitorul unei iluzii*, califică religia drept o iluzie, nu pentru că ea ar fi falsă, ci pentru partea de dorință pe care o conține: dorința de a regăsi imaginea protectoare și dătătoare de siguranță a unui tată atotputernic. Putem observa în iluzie, dacă îi suntem victime, o capcană pe care am construit-o, sau o dorință nerecunoscută. Sarcina filosofiei, în raport cu iluzia, este deci o sarcină eminamente critică. Nu este vorba de a condamna iluzia, sau de a o distruge – ceea ce nu este nici de dorit și nici posibil –, ci, filosofia trebuie să dezvolte o analiză a iluziei, disociind în cadrul judecăților și reprezentărilor noastre ceea ce ține de dorințele noastre de ceea ce ține de realitate, preocupându-se continuu de luciditate și adevăr.

Texte-cheie: Platon, *Republica*, cartea a VII-a; R. Descartes, *Meditații metafizice* (I și II); B. Spinoza, *Etica*, apendicele cărții I; S. Freud, *Viitorul unei iluzii*. **Termeni învecinați:** aparență; eroare; halucinație. **Termeni opuși:** adevăr; realitate. **Termeni corelați:** adevăr; finalism; judecată; metafizică; realitate; religie; scepticism.

IMAGINAȚIE

Termenul imaginație provine din latinescul *imago*, care are aceeași rădăcină cu *imitari*, «a imita». Etimologic, imaginația ar fi deci «imitarea prin imagini». Însă imaginea nu este lucrul, chiar dacă ea îi seamănă. Ea poate deci să ne pară în mod fundamental înșelătoare, făcând să treacă drept lucrul însuși. De aici provine și devalorizarea imaginii și a imaginației, așa cum se întâmplă de pildă la Platon*: prima este cel mai jos nivel al realului, iar cea de-a doua cel mai jos nivel al cunoașterii*.

Imaginația ca facultate a spiritului

Imaginația nu este simpla imitare a realului prin imagini. Ea constă în a produce reprezentări* și ca atare presupune o activitate a spiritului. Această activitate nu constă numai în a-și reprezenta obiecte sau ființe absente – sarcină ce ține de imaginația reproductivă; ea constă și în posibilitatea de a combina ideile sau de a anticipa evenimentele, și chiar în facultatea pe care o avem de a ne reprezenta ceea ce nu există, sau nu există încă, facultatea de a concepe o lume imaginară – aceasta este imaginația producătoare.

Reprezentarea unei realități absente poate fi caracterizată ca forță de creație și de invenție; se pune însă întrebarea: aceste trăsături ale imaginației reprezintă implicit o recunoaștere a valorii ei?

Imaginația împotriva rațiunii

Tradiția raționalistă pune sub semnul îndoielii imaginația. Pe de-o parte, din perspectiva caracterului ei «reproducător», ea nu pare a fi decât o percepție slăbită și confuză. Pe de altă parte, și în mod special, caracterul «productiv» al imaginației face din ea o putere de divagație și de înșelăciune. Imaginația este, potrivit lui Malebranche*, «nebunia logicii», sursă importantă de credințe iraționale și absurde. Fără să ne ofere un criteriu sigur pentru a distinge falsul de adevăr, ea este «stăpâna erorii și a falsității» (Pascal*).

Trebuie să distingem cu grijă între a imagina și a concepe, adică între imaginație și intelect*, și să nu acordăm decât acestuia din urmă capacitatea de a obține o cunoaștere clară și distinctă. Un exemplu împrumutat de la Descartes* va ilustra această distincție. Să luăm ca exemplu un poligon cu o mie de laturi («kilogon»). Este posibil să concepem cu claritate o astfel de figură și să-i determinăm și să-i înțelegem proprietățile. Însă este imposibil să producem prin imaginație o reprezentare a acestei figuri care să nu fie confuză. De fapt, o astfel de reprezentare nu ar fi cu nimic diferită față de cea a unui poligon cu cinci sute de laturi sau a oricărui altul cu un mare număr de laturi; ea se pliază nediferențiat pe oricare dintre aceste figuri.

Imaginația combinatorie

O astfel de abordare a imaginației se va lovi de două critici. Prima a fost formulată cu claritate de către Sartre*. Făcând din imaginație o percepție slăbită, noi gândim imaginea mentală ca pe un cvasi-lucru, care ar exista «în» conștiință, tot așa cum obiectul există «în» realitate. Aceasta înseamnă de fapt, pentru Sartre, a ignora natura intenționalității* «conștiinței imaginative», care vizează un obiect tocmai în măsura în care el este absent și care îl semnifică în această calitate (ne gândim la persoana iubită atunci când nu este lângă noi și ca nefiind lângă noi).

Cea de-a doua critică se axează pe identificarea imaginației cu fantezia sau visul*, fantasmagoria. Împotriva unei astfel de identificări, Hume* a fost unul dintre primii care au subliniat faptul că imaginația este capacitatea de a combina ideile sau de a le anticipa, pe scurt, de a le asocia. Dacă această asociere de idei este liberă, ea poate fi și reglementată, devenind prin aceasta acel ceva prin care cunoaștem lumea. Astfel, la Hume, distincția carteziană dintre imaginație și intelect dispare. Aceeași facultate, pe care Hume o numește «imaginație» poate fi, în măsura în care este sau nu este reglementată, un mijloc de a repera legile naturii sau sursa celor mai fanteziste invenții. La rândul său și Kant* va insista asupra puterii de legătură și asupra sintezei* operate de către imaginație în slujba cunoașterii.

Imaginația creatoare

O altă manieră de reabilitare a imaginației vine din lumea artei* și a poeziei, dar și dinspre cea a invenției tehnice. Oare imaginația nu este creatoare, atât prin aceea că ne permite o mai bună stăpânire a realului, cât și, cum spunea Bachelard*, prin aceea că este «o funcție a irealului», la fel de utilă ca și funcția realului?

Cu certitudine, se poate obiecta că imaginația nu creează cu adevărat, că în cel mai bun caz ea nu face decât să inventeze combinații noi cu ajutorul elementelor date. Însă combinațiile pot fi complet libere. Imaginația exprimă deci libertatea* spiritului; ea este putere, însă putere pozitivă. Ea se confundă cu facultatea noastră de a merge dincolo de ceea ce ne este dat, de a gândi absentul, trecutul, viitorul și posibilul.

Texte-cheie: B. Pascal, *Cugetări*; G. Bachelard, *Psihanaliza focului*, *Aerul și visele*, *Poetica reveriei*; J.P. Sartre, *Imaginația*; L. Marin, *Despre puterile imaginii*; F. Dagognet, *Filosofia imaginii*. **Termeni învecinați:** creație; vis. **Termeni corelați:** artă; concepție; intelect; imagine;

IMAGINE

(s.f.). **Etim.:** lat. *imago*, «imitație», «reprezentare», «portret». **Sens comun: 1.** Reprezentare mai mult sau mai puțin exactă a unei realități oarecare (reflexii, portrete, stampe etc.). **2.** Ceea ce evocă altceva pe baza unei relații de tip analogic (ex.: un desen animat; imaginea-mișcare, adică cinematograful etc.). **3.** Reprezentări figurate încărcate de conținuturi simbolice sau ideologice mai mult sau mai puțin stereotipe (clișee, figurinele de la Epinal). **4.** Figuri de stil: comparații, metafore. **Psihologie:** reprezentare mentală a unei realități sensibile. **Filosofie:** potrivit lui Sartre, act de cunoaștere care vizează un obiect în absența acestuia și care-i substituie un «analog».

Termeni învecinați: figură; reprezentare; simbol. **Termeni corelați:** artă; comunicare; creație; imaginație; intenționalitate; semiologie.

IMANENT

(adj.). **Etim.:** lat. *immanere*, «a rămâne în». **Sens comun:** ceea ce, într-o ființă sau un lucru, ține de un principiu sau de o cauzalitate internă și nu de o instanță exterioară (astfel, dreptatea imanentă nu presupune sancțiunea divină, nici judecata de apoi). **Filosofie: 1.** La Spinoza: prin opoziție față de tranzitiv, caracter al unei acțiuni care se aplică în mod exclusiv autorului ei, fără a modifica nimic în afara acestuia «Dumnezeu este cauză imanentă și nu tranzitivă a oricărui lucru», *Etica*, I, prop. 18). **2.** La Kant: caracter al principiilor al căror câmp de aplicare nu poate depăși experiența posibilă.

Termen opus: transcendent. **Termen corelat:** imanență.

IMANENȚĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *immanere*, «a rămâne în». **Sens comun:** caracter a ceea ce este imanent (ex.: «imanența legilor naturii» pentru științele moderne). **Metafizică:** prin opoziție cu transcendența, teorie potrivit căreia lumea reală nu este guvernată de către un principiu superior, distinct și separat, ci constituie o substanță autosuficientă: absolutul este astfel «imanent» lumii.

Filosofia lui Spinoza* este în general considerată ca fiind emblematică pentru o ontologie* a imanenței. Respingând atât noțiunea de creație* cât și pe cea de finalitate*, Spinoza abandonează orice idee de transcendență*, adică respinge soclul metafizic al religiilor Cărții (Biblia). Plasat în interiorul lumii, Dumnezeu este conceput ca raționalitate și ca voință-de-viață care animă ființele și lucrurile și nu ca o entitate dotată cu intenție și cu voință, care supraveghează strict – deși de departe – ansamblul operei sale. Această doctrină, funciarmente subversivă din perspectiva teologiei clasice, va genera reprezentări ale lumii aflate în ruptură cu perspectivele religioase tradiționale: de la Hegel* la Nietzsche*, o parte a filosofiei «moderne» prelungește răsturnarea produsă de către Spinoza, tinzând să refondeze umanismul și etica pe baza unei reprezentări asupra lumii lipsită de orice referință la transcendență.

Termen opus: transcendență. **Termeni corelați:** Dumnezeu; imanent; materialism; transcendență.

IMATERIALISM

(s.n.). **Etim.:** substantiv format pornind de la prefixul privativ *i* și de la *materialism*. **Filosofie:** doctrină a lui Berkeley, pentru care realitatea materială independentă de gândurile noastre nu există: lumea se reduce la reprezentările noastre, a fi înseamnă a fi perceput sau a percepe.

Termen învecinat: idealism. **Termeni opuși:** materialism; realism. **Termeni corelați:** empirism; fenomenalism; materie; percepție; reprezentare.

IMPERATIV

(s.n.). **Etim.:** lat. *imperare*, «a comanda», «a ordona». **Sens comun:** necesitate; constrângere (ex.: «imperativele economice»). **Filosofie morală:** obligație morală care are forma unui comandament, a unui «Tu trebuie».

Dacă toate imperativele se enunță sub forma unei datorii, nu toate sunt subsumate moralei. De aceea Kant* distinge imperativul ipotetic de cel categoric. Imperativul ipotetic este condițional. El subordonează imperativul unui scop şi nu are valoare decât dacă – şi numai dacă – încercăm să atingem acest scop. Imperativul ipotetic nu este astfel decât un simplu mijloc, un sfat de prudență şi de abilitate. «Dacă vrei să fii sănătos, nu comite excese» este un imperativ ipotetic. În ceea ce priveşte imperativul categoric, acesta este un imperativ moral. El este necondiționat, adică nu este subordonat nici unui scop. El are o valoare în sine şi comandă în mod absolut, întotdeauna şi pretutindeni, oricare ar fi consecințele. Imperativul categoric îmbracă deci forma legii* morale care se enunță astfel: «Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată fi considerată întotdeauna şi ca principiu al unei legislații universale». (*Critica rațiunii practice*, prima parte).

Termeni învecinați: comandament; prescripție. **Termeni corelați:** datorie; morală; voință.

INCONŞTIENT

Termenul de inconştient ne poate trimite la două accepții diferite. Astfel, putem defini inconştientul de o manieră negativă, ca pe ceea ce nu este conştient, ca pe non-conştient. Însă, acesta poate fi definit şi pozitiv, ca o realitate psihică ce posedă un mod de funcționare şi caracteristici proprii. În acest caz, inconştientul trimite la descoperirea freudiană şi aparține câmpului psihanalizei*. Se poate nota faptul că în prima accepțiune – negativă şi mult mai largă decât cea de-a doua –, termenul de inconştient este folosit mai degrabă sub forma unui adjectiv şi califică o stare sau o persoană, substantivul corespunzător fiind de altfel «inconştiență». În cea de-a doua accepțiune, dimpotrivă, inconştientul este utilizat în primul rând sub formă de substantiv, el calificând doar în mod secundar, ca adjectiv, un sentiment sau un gând. În urma acestor distincții se poate reține faptul că inconştientul nu achiziționează statutul de concept decât prin opera lui Freud*. În plus, chiar dacă unii filosofi înaintea lui au avut, pentru a spune astfel, intuiții legate de acest subiect, Freud este cel care pune în mod radical sub semnul întrebării identitatea dintre gândire* şi conştiință*. Consecința acestei atitudini este contestarea transparenței subiectului în raport cu el însuşi şi a ideii suveranității sale.

Precursorii

Filosofia clasică, în special prin Descartes*, identificând conştiința şi gândirea, nu recunoaşte existența unui inconştient. Cu certitudine, Leibniz* (1646-1716) admite existența unor mici percepții inconştiente, adică a unor «schimbări în suflet pe care nu le percepem» (*Noi eseuri despre intelectul uman*, II, cap. 1). Un secol mai târziu, Maine de Biran, în *Memoria percepțiilor obscure*, afirmă şi el că există o sensibilitate pasivă inconştientă. În sfârşit, Bergson*, analizând mecanismele memoriei, va arăta modul în care uitarea alungă din conştiinţă percepţiile şi amintirile care nu sunt utile acţiunii. Însă, în orice caz, acest inconştient desemnează în mod negativ ceea ce nu este încă sau nu mai este conştient, din lipsă de intensitate, de interes sau de sens. Conştiinţa rămâne încă instanţa privilegiată care elaborează şi organizează materialul psihic, conferindu-i o semnificaţie. Numai Nietzsche*, prin critica pe care o face cogito-ului, va ajunge să susţină existenţa unei gândiri inconştiente şi impersonale, punând astfel sub semnul întrebării pretenţia subiectului de a-şi stăpâni, graţie conştiinţei, gândurile şi sentimentele. În *Dincolo de bine şi de rău*, el scrie: «Un gând nu vine decât atunci când vrea el, şi nu atunci când îl vrea eul; se poate spune deci că pretenţia potrivit căreia subiectul eu este condiţia atributului «Eu gândesc» este echivalentă unei alterări a faptelor. Ceva gândeşte, însă a crede că acest ceva este anticul şi faimosul eu este o pură supoziţie». Prin această frază ne apropiem cel mai mult de inconştient aşa cum îl va defini Freud. Însă, în timp ce pentru Nietzsche problema este de ordin metafizic, Freud se plasează pe terenul ştiinţei şi al psihologiei.

Inconştientul potrivit lui Freud

Ceea ce-l va conduce pe Freud să elaboreze ipoteza unui inconştient este în primul rând experienţa lui de medic preocupat de bolnavii de isterie. Realitatea acestui concept i se impune şi constituie postulatul fundamental al psihanalizei. De-a lungul numeroaselor sale scrieri, Freud va încerca să definească mereu mai riguros conceptul de inconştient şi să-i descrie mecanismele.

Într-o primă elaborare sau primă topică*, către 1905, Freud susţine că aparatul psihic este constituit din trei nivele: inconştientul, preconştientul şi conştientul (notate prin Ics, Pcs şi Cs). Preconştientul este static şi se defineşte de o manieră negativă ca ceea ce nu este conştient, dar care poate deveni. El formează împreună cu conştientul sistemul «preconştient-conştient». Inconştientul este definit în mod pozitiv şi dinamic. El se supune unor legi de funcţionare care-i sunt proprii şi este separat de sistemul Pcs-Cs printr-o forţă sau rezistenţă care se opune trecerii conţinutului său la nivel conştient. Inconştientul nu este deci, precum preconştientul, conştient latent; el este separat de conştiinţă prin cenzură şi este rezultatul unei refulări*.

În cadrul unei a doua topici, începând cu 1920, Freud, menţinând prima diferenţiere a psihismului în conştient, preconştient, inconştient, prezintă psihismul ca fiind constituit din trei poli sau instanţe: sinele*, eul* şi supraeul*. Sinele este polul pulsional inconştient, guvernat de către principiul plăcerii. Eul caută să satisfacă pulsiunile sinelui, ţinând însă cont de principiul realităţii. El este de asemenea, fără să o ştie, supus exigenţelor supraeului, constituit prin interiorizarea inconştientă a interdicţiilor sociale şi părinteşti. Eul apare astfel ca mediator al intereselor opuse ale sinelui şi supraeului. Autonomia sa este în consecinţă relativă.

Prin descoperirea inconştientului, suveranitatea subiectului asupra gândurilor, sentimentelor sau actelor sale pare a fi pusă în cauză. De aceea, filosofi precum Alain* sau Sartre* au încercat să-i atenueze câmpul de aplicație. În *Elemente de filosofie*, Alain reduce inconștientul la partea animală și instinctivă a omului; Sartre, în *Ființa și neantul*, reduce inconștientul la rea credință. Cu siguranță, o anumită vulgarizare a noțiunii de inconștient nu este lipsită de pericol, atunci când ne conduce la interpretarea pripită a inconștientului ca fiind o forță obscură care ne guvernează. Însă inconștientul este rezultatul istoriei subiectului și numai subiectul este în măsură ca, prin muncă analitică, să-i sesizeze sensul și să și-l aproprie. Această mișcare de reapropriere este tradusă de expresia lui Freud: «Acolo unde era sinele, trebuie să apară eul (*Wo Es war, soll Ich werden*)».

Texte-cheie: S. Freud, *Cinci lecții despre psihanaliză* și *Eseuri de psihanaliză*. **Termeni învecinați:** inconștiență; subconștient. **Termen opus:** conștiință. **Termeni corelați:** sine; conștiință; eu; psihanaliză; supraeu.

INDISCERNABILI
(PRINCIPIUL INDISCERNABILILOR)

Principiu formulat de către Leibniz* și potrivit căruia două ființe reale diferă întotdeauna prin caractere intrinseci: adică, nu există și nu vor exista niciodată doi indivizi* riguros asemănători.

Termen corelat: individ.

INDIVID

(s.m.). **Etim.:** lat. *individuus*, «indivizibil», de la *dividere*, «a diviza». **Sens comun:** 1. Orice ființă care formează o unitate distinctă și care nu poate fi divizată fără a fi distrusă. 2. Ființă umană membră a unei societăți. **Filosofie:** ființă umană independentă și autonomă, având interese și drepturi plasate eventual în opoziție față de cele ale societății sau ale speciei. **Biologie:** organism viu care se bucură de autonomie în raport cu mediul.

Nu trebuie să confundăm individul cu persoana* morală. În timp ce noțiunea de individualitate trimite mai întâi la unitatea fiziologică sau biologică, principiul persoanei morale este identitatea dintre conștient și voluntar. Atunci când vorbim despre un individ, punem accentul pe particularitățile sau diferențele* care îl disting de oricare altul. Dimpotrivă, persoanele sunt în mod funciar asemănătoare prin rațiune și prin facultatea de a comunica.

Termeni învecinați: individualitate; persoană; singularitate. **Termeni opuși:** clasă; gen; specie. **Termeni corelați:** comunitate; indiscernabili; eu: societate.

INDIVIDUALISM

(s.n.). **Etim.:** cf. Individ. **Sens comun:** concepție potrivit căreia individul constituie o realitate primă, esenţială şi fondatoare a oricărei valori. **Sociologie:** «individualismul metodologic» este teoria potrivit căreia fenomenele colective şi sociale trebuie întotdeauna, în ultimă instanţă, să fie explicate în termeni individuali. **Economie:** doctrină care preconizează limitarea cât mai mult cu putinţă a rolului statului în cadrul activităţilor economice şi sociale şi încurajarea iniţiativei private. **Filosofie:** doctrină potrivit căreia societatea este formată din şi pentru indivizi.

Concepţia despre om şi societate* numită «individualistă» este de factură modernă*. Pentru antici, omul este în mod natural sociabil şi individul nu se concepe în afara cadrului cetăţii: «Indivizii, scrie Aristotel în lucrarea *Politica*, nu sunt decât părţi integrante ale societăţii (...), părţi ce devin inutile dacă le concepem separat, tot aşa cum mâinile şi picioarele, separate de corp, nu păstrează decât numele şi aparenţa, fiind lipsite de realitate». Modernii sunt cei care au inventat ficţiunea utilă a unui contract* social stabilit între indivizi autonomi, capabili de calcul şi chiar raţionali. Din acest motiv, statul* se află în serviciul tuturor indivizilor, care-i cer în caz contrar socoteală. Astfel a putut să apară concepţia modernă despre drepturile omului. Unei concepţii holiste* despre societate, care face ca întregul să prevaleze asupra părţilor, îi succede o concepţie individualistă, potrivit căreia individul constituie valoarea supremă. Însă această doctrină nu comportă numai avantaje: Tocqueville*, numeroşi sociologi, iar astăzi anumiţi filosofi au subliniat şi subliniază pericolele cărora le sunt expuse societăţile individualiste. Anomia* (absenţa normelor colective indiscutabile), fragmentarea socială, izolarea şi egoismul pot genera un haos insuportabil şi în acelaşi timp revendicări discutabile (de exemplu, dreptul copiilor de a divorţa de părinţi).

Termeni învecinaţi: liberalism; modernitate. **Termeni opuşi:** altruism; holism. **Termeni corelaţi:** anomie; comunitate; contract social; societate.

INDUCŢIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *inductio*, «acţiune de a aduce». **Logică:** mod de a raţiona, sau silogism, care constă în a afirma despre o clasă ceea ce a fost stabilit pentru fiecare element al acelei clase. **Epistemologie:** inferenţă conjuncturală sau non demonstrativă (ex.: «Bănuiesc prezenţa unui câine dacă aud un lătrat»); raţionament care extrage legi generale pornind de la cazuri particulare.

Concluziile unui raţionament inductiv nu sunt necesare în mod logic. Inducţia se opune prin aceasta deducţiei* (de exemplu, inducţia care a permis concluzia potrivit căreia «toţi corbii sunt negri», nu exclude posibilitatea logică a existenţei unei familii de corbi albi).

Continuând cercetările lui Hume*, filosofi precum Karl Popper* au insistat asupra «cercului vicios» al inducției: nu putem justifica valoarea inducției decât evocând un principiu precum cel al regularității fenomenelor naturale, care este el însuşi un principiu general, şi care nu a putut fi stabilit deci decât tot pe cale inductivă etc. Pornind de aici Popper refuză ştiinței* posibilitatea de a se fonda pe inducție. În schimb, alți filosofi, precum Bertrand Russell*, acceptă inducția, însă, fiind conştienți de problemele pe care ea le ridică, încearcă să o justifice explicitând postulatele* pe care se bazează ea (de exemplu, postulatul permanenței lucrurilor, al regularității raporturilor cauză-efect, al continuității spațio-temporale etc.).

Termen învecinat: generalizare. **Termen opus:** deducție. **Termeni corelați:** cunoaştere; experiență; inferență; logică; ştiință.

INEISM

(s.n.). **Etim.:** lat. *in-natus*, «născut în», «înnăscut». **Filosofie:** **1.** Doctrină potrivit căreia idei, cunoştințe etc. se află în spirit înainte de orice învățare (cf. Platon şi Descartes). **2.** Doctrină potrivit căreia cea mai mare parte a caracteristicilor unui individ, inclusiv cele psihologice, sunt înscrise încă de la naştere în patrimoniul său genetic (cf. Înnăscut/Achiziționat).

Potrivit acestei doctrine, în spiritul nostru există «seminţe de adevăr» (Descartes*) «născute odată cu noi», care sunt ideile* cele mai simple şi cele mai evidente pe care spiritul* le poate concepe atunci îşi îndreaptă atenția în această direcție. Ideile înnăscute constituie în consecință fundamentele prime ale cunoaşterii.

Ineismul cartezian va fi combătut de către empirismul* lui Locke*: ideile primare nu sunt înnăscute, ci provin din experiență.

În gândirea contemporană, lingvistul Noam Chomsky* a reluat perspectiva carteziană asupra ineismului, aplicând-o la limbaj*. Chomsky distinge la nivelul frazei o «structură superficială» (fraza aşa cum este ea pronunțată) şi o «structură profundă» (conținutul mental pe care-l exprimă). Potrivit lui, sunt înnăscute regulile care permit transformarea structurii profunde în structură superficială. Aceste reguli sunt constitutive spiritului uman; ele sunt pentru om condiția învățării unei gramatici oarecare.

Termen opus: empirism. **Termeni corelați:** cunoaştere; cultură; educație; intelect; idee; înnăscut/achiziționat; limbaj; natură; reminiscență.

INFERENȚĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *inferre*, «a purta în». **Logică şi Epistemologie:** operație a spiritului prin care se conclude de la o idee la alta.

Inferența este deductivă sau demonstrativă, atunci când concluzia este logic necesară (cum este cazul silogismului*). Ea este inductivă sau non demonstrativă (cf. Inducție), atunci când concluzia nu este decât probabilă (ex.: «Inferez existența unui câine dacă aud un lătrat»).

Termeni învecinați: deducție; inducție; raționament. **Termeni corelați:** cunoaștere; inducție; probabilitate; silogism.

INFINIT

(adj. și s.n.). **Etim.:** lat. *finis*, «sfârșit», «limită» și *in*, privativ. **(Adj.) Sens comun:** sinonim cu nedefinit. **Matematică:** se adresează tuturor obiectelor cărora nu li se poate asocia o limită. **(Subst.) Matematică: 1.** Ceea ce nu are limită asociabilă în ordinea mărimii sau a micimii (infinit potențial sau relativ). **2.** Ceea ce nu admite actualmente nici o limită și care, din acest motiv, nu mai este de ordinea mărimii (infinit actual, absolut sau transfinit). **La Descartes:** prin opoziție cu indefinitul, ființa care posedă în act toate perfecțiunile.

În lumea închisă, finită și ordonată care este cosmosul* grec, infinitul nu poate fi gândit decât ca haos. Scăpând oricărei limite, oricărei măsuri, oricărei determinări raționale, el nu poate fi decât incognoscibil și inexprimabil. El se apropie deci de neant. Filosofia platoniciană oferă totuși un loc important infinitului în câmpul discursului: el devine sinonim cu nedefinit* (non finit), noțiune încă «negativă». Începând cu Copernic*, infinitul devine o realitate – sau o idee – pozitivă: lumea* este de fapt infinită. Prin Descartes*, infinitul dobândește chiar o pozitivitate metafizică: infinitul este Dumnezeu, ființa absolută care justifică tot ceea ce există și care posedă toate perfecțiunile. Pornind de aici, știința și filosofia vor încerca să gândească și să construiască matematic acest infinit actual și absolut.

Termeni învecinați: absolut; nedefinit; totalitate. **Termeni opuși** finit; limitat; relativ. **Termeni corelați:** cosmos; lume; nedefinit; neant.

INSTINCT

(s.n.). **Etim.:** lat. *instinctus*, «excitație», «impuls». **Biologie și psihologie:** mod de adaptare înnăscut, cu caracter ereditar, propriu unei specii. **Psihanaliză:** forțe psihice inconștiente care formează sinele; în sens freudian, instinctul este o noțiune aflată la frontiera somaticului (biologicului) și a psihicului; el este «reprezentantul psihic al forțelor organice» (Freud).

Nu trebuie să confundăm sensul biologic și psihologic uzual al termenului instinct, așa cum se conturează el în psihologia animală, de exemplu, cu sensul, său psihanalitic.

Freud* utilizează cuvântul german *Trieb,* care ar fi tradus mai bine prin pulsiune* decât prin instinct. Spre sfârșitul vieții, el va distinge două mari tipuri de pulsiuni: «instinctul vieții» sau Eros* (libidoul*), adică ansamblul forțelor creatoare, care afirmă individul; și «instinctul morții», sau Thanatos*, adică tendința de a reveni la o stare anorganică.

În sensul psihologic obișnuit al cuvântului instinct, care este sensul lui propriu, trebuie să distingem instinctul de reflex. Și acesta din urmă este înnăscut, însă nu orice comportament înnăscut este instinctiv: sunt astfel numai cele care, în funcție de stimuli exteriori, permit o adaptare la mediu. Astfel, la sugar, suptul este un reflex și nu un instinct: el nu permite prin el însuși satisfacerea unei funcții biologice – nu același este cazul la vițel, de pildă, care merge încă de la naștere către ugerul mamei sale.

În mod asemănător, trebuie să distingem instinctul de inteligență*. Această distincție a fost dezvoltată de către Bergson*. Inteligența este, ca și instinctul, o funcție de adaptare la real, care presupune însă construcție și invenție; prin aceste ultime trăsături ea este specific umană. Instinctul este dimpotrivă un comportament adaptativ stereotip, depinzând de o programare genetică.

Pe măsură ce comportamentul animal* este mai instinctiv (insecte, animale inferioare...), el se poate modifica mai puțin atunci când condițiile exterioare împiedică succesul adaptării. El este în schimb susceptibil de adaptare la păsări și mamifere, și poate fi chiar, la mamiferele superioare (maimuță, de pildă), modificat prin învățare.

În ceea ce privește specia umană, ea este destul de puțin determinată de către instinct; existența instinctelor este la nivelul ei chiar îndoielnică. De aici rezultă pentru om necesitatea imperioasă a educației*.

Termen învecinat: pulsiune. **Termeni opuși:** cultură; educație; inteligență. **Termeni corelați:** animal; inconștient; natură; viață.

INSTITUȚIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *institutio*, «aranjament», de la *instituere*, «a stabili», «a începe», «a fonda». **Sens comun: 1.** Acțiune de a institui, adică de a stabili pentru prima dată (o sărbătoare, o manifestare sportivă...). **2.** Ceea ce este astfel instituit (ceremonie, grup, ordine, regim etc.). **Sociologie: 1. Sens strict:** formă particulară de organizare a marilor funcții publice într-o societate dată (dreptate, administrație, securitate socială, biserică, școală etc.). **2. Sens larg:** ansamblu de obiceiuri și de practici sociale în măsura în care ele s-au cristalizat sub formă de reguli și de obișnuințe. **Antropologie:** prin opoziție cu ceea ce ține de instinct, tot ceea ce a fost stabilit de către oameni (limbaj, tradiții, moravuri...).

Nu există societate fără instituții, adică fără organizarea şi stabilizarea activităților umane în structuri sau în forme, care constituie în acelaşi timp norme* pentru toți indivizii supuşi respectivei societăți. Instituția în general, asociată din această perspectivă culturii*, este deci coextensivă umanității. Toate instituțiile se prezintă – acesta este caracteristica lor cea mai importantă – ca sisteme de reguli constrângătoare, însoțite de interdicții: din acest punct de vedere orice instituție poate fi considerată ca fiind în mod esențial represivă, adică reproducătoare a unor inegalități şi conflicte pe care pretinde fie că le neagă, fie că le soluționează (cf. asupra acestui aspect analizele realizate de Michel Foucault* şi Pierre Bourdieu*).

Se poate însă insista şi asupra funcției normative şi regulative – şi prin aceasta funciarmente umanizantă – a anumitor instituții dezvoltate de către noi. Statul* de drept, de exemplu, poate fi considerat drept o structură a cărei funcție este aceea de a proteja libertatea tuturor şi de a preveni orice formă de tiranie; în aceeaşi ordine de idei, Organizația Națiunilor Unite (ONU) este o instituție a cărei rațiune de a fi este reglementarea conflictelor internaționale şi menținerea păcii... Instituția şcolară, a cărei finalitate este accesul tuturor la libertate, la stăpânirea de sine şi la cultură este – întotdeauna din acest punct de vedere – instituția prin excelență. Totuşi, proiectul de autonomie – proiect etic şi politic – care fundamentează ansamblul instituțiilor republicane trebuie să fie situat el însuşi în cadrul unei istorii precise, care este cea a modernității occidentale. Cornelius Castoriadis a arătat faptul că libertatea este un proiect social şi istoric asupra căruia trebuie reflectat şi care trebuie asumat: de aceea el ne invită, într-una dintre lucrările sale (*Instituția imaginară a societății*), la o necesară reflecție critică asupra imaginarului «care instituie şi creează valori».

Termeni învecinați: convenție; fondare; organizație; stabilire. **Termeni opuşi:** instinct; natură. **Termeni corelați:** civilizație; cultură; educație; stat; instrucție.

INTELECT

(s.f.). **Etim.** fr. *entendement*: lat. *intendere*, «a tinde către», «a fi atent la», de unde «a înțelege». **Filosofie:** însuşirea de a înțelege.

Rar utilizată astăzi, noțiunea de intelect a desemnat mult timp, în vocabularul filosofic, facultatea de a cunoaşte şi de a înțelegere prin intermediul inteligenței, în opoziție cu sensibilitatea*. Pentru Descartes*, intelectul este puterea de a cunoaşte în general, putere în cadrul căreia rațiunea* este principala componentă (cf. Judecata). Kant*, dimpotrivă, atribuie funcțiuni distincte intelectului şi rațiunii. Intelectul este facultatea de a ordona datele experienței*, «de a reduce fenomenele la unitate cu ajutorul regulilor*» (*Critica rațiunii pure*): el fondează deci cunoaşterea* însăşi. Rațiunea este facultatea principiilor* (independente de orice experienţă*), de care depinde posibilitatea însăşi a cunoaşterii.

Termeni învecinaţi: comprehensiune; inteligenţă. **Termen opus:** sensibilitate. **Termeni corelaţi:** cunoaştere; a înţelege; raţionament; raţiune.

INTELIGENŢĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *intelligere*, «a înţelege». **Sens comun şi psihologic:** facultate de a înţelege.

Folosit târziu în filosofie, termenul inteligenţă aparţine vocabularului psihologiei. Astăzi, el desemnează facultatea pe care filosofii au numit-o mult timp intelect*, sau adesea gândire* sau raţiune*. Pentru psihologi, inteligenţa regrupează ansamblul aptitudinilor care-i permit unui individ să se adapteze în mod activ la situaţiile complexe în care îl plasează mediul său înconjurător. Celebra definiţie propusă de către Henri Bergson* în *Evoluţia creatoare* pune mai degrabă în evidenţă mijloacele acestei adaptări: «Inteligenţa este facultatea de a fabrica şi de a utiliza instrumente neorganizate». La drept vorbind, nici o definiţie a inteligenţei nu a obţinut asentimentul tuturor celor care şi-au făcut din ea un obiect de studiu privilegiat, multe vechi întrebări rămânând încă valabile: care sunt cu precizie legăturile dintre inteligenţă şi principalul său suport biologic, creierul? Are sens să pretindem să măsurăm inteligenţa? Se poate vorbi de «inteligenţă animală? etc.

Termen învecinat: intelect. **Termeni corelaţi:** instinct; gândire; raţiune; spirit; ştiinţe cognitive.

INTELIGIBIL

(adj. şi s.n.) **Etim.:** lat. *intelligibilis*, «care poate fi înţeles». **(Adj.) Sens comun:** care poate fi înţeles. **(Subst.) Metafizică:** care ţine numai de inteligenţă, de intelectul pur. El se opune fie sensibilului, care ţine de senzaţie sau de sensibilitate, fie empiricului, care ţine de experienţă.

Platon* se află la originea distincţiei dintre domeniul Ideilor pure, pe care le poate cunoaşte numai raţiunea şi cel al aparenţelor* sensibile. Însă, afirmând că Ideile* sunt nu numai obiecte ale cunoaşterii, ci şi realităţi, el stabileşte o linie de separaţie radicală între două lumi, numite în mod curent «lumea inteligibilă» şi «lumea sensibilă». În *Critica raţiunii pure*, Kant* stabileşte şi el o distincţie între două lumi: cea a aparenţelor sau a «fenomenelor» şi cea a lucrurilor în sine* sau a «noumenelor*». Însă, potrivit lui Kant noumenul este numai suportul a ceea ce apare. Dacă poate fi gândit, el nu poate fi cunoscut. Totuşi, în *Critica raţiunii practice*, prin intermediul experienţei libertăţii* şi a remuşcării, Kant postulează existenţa, pentru orice persoană raţională, a unui «eu» noumenal inteligibil, căruia îi sunt asociate actele în raport cu care el este considerat responsabil, în timp ce caracterul său empiric este în întregime determinat de trecutul său recent sau îndepărtat. Astfel, potrivit lui Kant, dacă lumea inteligibilă ne este refuzată în plan teoretic, este totuşi necesar să o postulăm în plan practic.

Termeni opuşi: empiric; sensibil.
Termeni corelaţi: idee; noumen.

INTENŢIONALITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *intentio*, «acţiune de a tinde către». **Fenomenologie:** termen utilizat de către Husserl pentru a desemna actul prin care conştiinţa se raportează la obiectul pe care-l vizează.

Definind intenţionalitatea prin aceea că întotdeauna «conştiinţa este conştiinţă a ceva», Husserl* încearcă în primul rând să arate că ea este acţiunea de a viza şi nu un «lucru gânditor», aşa cum a definit-o Descartes*. Prin urmare, fiind pură transcendenţă, ea nu coincide niciodată cu ea însăşi şi este în mod fundamental temporalitate, deschidere către trecut şi către viitor. Intenţionalitatea implică în acelaşi timp semnificaţia, care este depăşire a ceea ce este pur şi simplu dat. Conştiinţa* dă sens obiectelor – ei înşişi şi lumii – prin modul în care se raportează la ele.

Termen învecinat: vizare.
Termeni corelaţi: conştiinţă; fenomenologie; sens.

A INTERPRETA

(vb.). **Etim.:** lat. *interpretari*, «a explica», «a traduce», «a o lua într-un sens sau altul». **Sens comun şi psihologic 1.** A clarifica, a găsi un sens ascuns, a da o semnificaţie (ex.: «a interpreta un vis, o enigmă»). **2.** A deforma, a travesti (de exemplu, a da unui text sau unui eveniment un sens pe care ele nu le au). **3.** A judeca o operă pentru a-i exprima sensul. **Psihanaliză:** a cerceta conţinutul latent al producţiilor inconştientului pornind de la conţinutul lor manifest.

În continuarea lui Heidegger*, filosoful german Hans-Georg Gadamer a subliniat, în lucrarea sa *Adevăr şi metodă* (1960), că actul de a înţelege* comportă trei momente: înţelegerea propriu-zisă, interpretarea şi aplicarea. A înţelege (în sens strict) înseamnă a sesiza sensul adevărat sau adecvat, adică sensul conform cu intenţia primă. A interpreta înseamnă a înţelege de fiecare dată de o manieră nouă şi diferită. A aplica înseamnă a adapta la situaţia concretă şi a trage o învăţătură practică (a oferi o interpretare edificatoare a Sfintei Scripturi, de exemplu).

Însă, aceste trei momente sunt indisociabile: nu putem deci obţine înţelegerea fără interpretare, pentru că semnificaţia plasată la sfârşitul unei cercetări, se găseşte în acelaşi timp şi la începutul ei, cercetătorul trebuind să anticipeze mereu potrivit propriului interes şi propriilor decizii. Însă nu există nici interpretare fără aplicaţie:

orice lectură a istoriei, de exemplu, implică evidenţierea unui sens, care nu poate fi disociat de orientările şi chiar de formaţia istoricului. A înţelege este în acest sens «cealaltă faţă a acţiunii» (Hannah Arendt*), care implică nu numai capacităţi de analiză, ci şi o «inimă inteligentă».

În cadrul interpretării pe care o dă totalitarismului, de exemplu, Hannah Arendt subliniază faptul că o anumită formă de înţelegere a obiectului de studiu precede investigaţia filosofică şi istorică. Numai o intuiţie justă poate ghida munca filosofului, a exegetului sau a istoricului. Semnificaţia fenomenelor este cel mai adesea cunoscută înainte de a fi în mod veritabil elucidată (noţiunea de «cerc hermeneutic*»). Astfel, ca şi filosofia autentică, spiritul uman descrie cercuri, adică «se abandonează acestui dialog infinit cu esenţa fenomenelor, singurul care ne permite să construim pe baza a ceea ce s-a întâmplat şi să ne reconciliem cu ceea ce este».

Termeni învecinaţi: înţelegere; elucidare; exegeză. **Termeni corelaţi:** a explica; a înţelege; hermeneutică.

INTERSUBIECTIVITATE

(s.f.). **Fenomenologie:** relaţie reciprocă şi constitutivă a conştiinţelor ca subiecţi.

Fenomenologia* l-a plasat pe celălalt în centrul reflecţiei sale. În măsura în care orice conştiinţă* este intenţionalitate, vizare a altceva decât ea însăşi, ea este mai înainte de orice constituită prin şi în intersubiectivitate, adică prin această alteritate esenţială care face din orice fiinţă umană un *alter ego* pentru celălalt*, dar şi pentru ea însăşi. Această posibilitate de a intra, în special prin dialog*, într-o relaţie cu celălalt, relaţie în care poziţiile să fie atât diferite, cât şi interşanjabile este ceea ce dă lumii densitate, pentru că ea se îmbogăţeşte cu puncte de vedere diferite ale eu-rilor, dar şi obiectivitate, cel puţin cu titlul de exigenţă ideală a unei lumi comune.

Termen opus: solipsism. **Termeni corelaţi:** celălalt; comunicare; dialog; schimb; fenomenologie.

INTROSPECŢIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *introspectus*, «acţiune de a privi în interior». **Sens comun:** faptul, referitor la o conştiinţă, de a se observa pe sine însăşi. **Filosofie şi psihologie:** observare şi analiză de sine în vederea studierii propriei persoane; sau în scopul de a cunoaşte spiritul uman în general.

Termeni învecinaţi: analiză; conştiinţă de sine. **Termeni corelaţi:** conştiinţă; psihanaliză; psihologie.

INTUIȚIE

(s.f.). **Etim.:** lat. *intuitio*, «privire». **Sens comun:** sentiment non rațional, dificil de definit, chiar mistic, prin care se presupune că «simțim» un adevăr sau o realitate. **Filosofie:** modalitate de cunoaștere care pune, fără meditație, spiritul în prezența obiectului său.

Pentru Descartes*, intuiția este echivalentă cu conceperea imediată și perfect clară a unei idei de către spirit: ea este deci pur intelectuală (nu sensibilă) și se distinge de deducție*, care stabilește adevăruri prin medierea unei demonstrații.

La Kant*, intuiția desemnează modul în care un obiect se oferă în mod direct cunoașterii noastre. Însă, intelectul* uman nu poate gândi decât obiecte date în prealabil, adică simțite: omul nu are acces decât la intuiția sensibilă, intuiția intelectuală îi este rezervată lui Dumnezeu.

Pentru Bergson*, în schimb, intuiția poate atinge un absolut*: distinctă de inteligență*, care are ca vocație gândirea despre materie, ea este singura manieră de a cunoaște autentic – adică direct – spiritul.

Termeni învecinați: evidență; sentiment. **Termeni opuși:** deducție; inteligență.

INTUIȚIE PURĂ

La Kant, acest concept desemnează spațiul* și timpul*: forme *a priori** ale sensibilității*.

Termeni corelați: absolut; adevăr; certitudine; credință; cunoaștere; intuiționism.

INTUIȚIONISM

(s.n.). **Etim.:** cuvânt format pornind de la *intuiție*. **Sens comun:** doctrină sau teorie a cunoașterii, care acordă un loc esențial intuiției. **Sens strict:** teorie filosofică a lui Bergson, potrivit căreia intuiția ne poate permite accesul la absolut, prin opoziție cu inteligența conceptuală sau științifică. **Matematică:** prin opoziție cu formalismul, concepție a anumitor matematicieni – în particular Luitzen E.J. Brouwer (1881-1966) – pentru care matematica nu se reduce la logică, ci comportă un conținut accesibil intuiției.

Termen opus: formalism. **Termeni corelați:** intuiție; matematică.

IONIANĂ (Filosofie)

Cuvânt care desemnează ansamblul filosofilor din Ionia secolului al VI-lea î.Cr., adică milesienii (Școala din Milet), Heraclit* din Efes și secolului al V-lea, Anaxagora (500-428 î.Cr.). (cf. Presocratici).

IPOTEZĂ

(s.f.). **Etim.:** gr. *hypothesis*, literar «ceea ce este pus sub», «baza», «fundament». **Sens comun:** supoziție, afirmare a posibilității unui fapt. **Metafizica:** postulat; dat inițial, acceptat prin convenție, pornind de la care se trag în mod logic consecințe, fără a se pune problema adevărului. **Știința:** explicație (teoretică) condițională și anticipată a faptelor, care cere întotdeauna o verificare experimentală.

Problema de a ști dacă un sistem matematic se bazează pe axiome* evident adevărate sau dacă el este ipotetico-deductiv, adică dedus din simple ipoteze, preocupă încă matematicienii și filosofii.

Abia în secolul al XIX-lea s-a subliniat, prin lucrarea lui Claude Bernard* *Introducere în medicina experimentală* (1865), rolul marilor ipoteze în cadrul cercetării experimentale. Contrar a ceea ce afirma Newton* («Eu nu fac ipoteze»), marile ipoteze sunt «idei preconcepute» care trebuie să ghideze investigația. Însă, cu toate astea, ele nu sunt «idei fixe»: în definitiv, ceea ce decide asupra adevărului unei ipoteze este observarea faptelor.

Termeni învecinați: postulat; presupunere; supoziție. **Termeni corelați:** demonstrație; logică; matematică; știință; verificare.

IRAȚIONAL

(adj.). **Etim.:** lat. *ratio* (cf. Rațiune). **Sens comun și filosofic:** contrar sau inaccesibil rațiunii. **Matematică:** se spune despre un număr care nu este câtul a două numere întregi.

Ce trebuie să calificăm drept irațional? Tot ceea ce rațiunea* umană nu poate explica la un moment dat (de exemplu, fenomenul tunetului în antichitate)? Sau poate ansamblul fenomenelor care i-ar scăpa în mod natural (de exemplu, Dumnezeu, fantomele sau miracolele)? Un răspuns pozitiv la prima întrebare s-ar baza pe credința în progresul constant al rațiunii, care conduce la sporirea regulată a cunoștințelor umane. Un răspuns pozitiv la cea de-a doua ar semnifica dimpotrivă existența unor limite ale rațiunii: legile* sale nu coincid perfect cu cele care guvernează universul, iar un anumit număr de fenomene vor ține întotdeauna de o abordare non rațională*.

O a treia cale ne va permite poate să ieșim din această dilemă. Dacă rațiunea nu poate elabora legi în raport cu tot ceea ce se întâmplă, ei îi revine în orice caz sarcina de a-și fixa propriile limite, deci de a circumscrie ea însăși ceea ce i se prezintă ca «celălalt»; iraționalul este astfel ceea ce nu are sens* în raport cu criteriile de recunoaștere ale rațiunii (de exemplu, pentru un occidental, rolul precis al magiei în cadrul unei societăți africane), sau în raport cu mijloacele sale de investigare (de exemplu, ceea ce se petrece la nivelul sentimentelor*, al inconştientului* sau al credinţei).

Termeni învecinaţi: ilogic; misterios; supranatural. **Termeni opuşi:** logică; raţional. **Termeni corelaţi:** credinţă; raţiune; raţional; sens.

IRONIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *eirôneia*, «acţiune de a interoga simulând ignoranţa». **Sens comun:** acţiune de a spune un lucru în scopul de a face pe cineva să înţeleagă altul, în general contrariul. **Filosofie: 1.** La Socrate, metodă de interogare care vizează să denunţe contradicţiile interlocutorului. **2.** La romanticii germani: afirmare a forţei spiritului, datorită căreia putem ajunge la a considera realitatea ca pe un simplu joc al aparenţelor.

Ironia îşi dobândeşte pentru prima dată un statut filosofic prin intermediul lui Socrate*. Acesta nu învaţă nimic, el întreabă şi caută să sublinieze inconsistenţa propunerilor interlocutorului cu scopul de a îl invita să-şi revadă poziţia. Pentru a-şi împlini scopul, el simulează ignoranţa («Tot ceea ce ştiu, este că ştiu că nu ştiu nimic»), forţându-l pe interlocutor să-şi formuleze poziţia. El adoptă astfel ad litteram răspunsul care i se propune, dezvoltându-i toate implicaţiile pentru a-i evidenţia contradicţiile interne şi consecinţele inadmisibile. Interlocutorul însuşi, vrând nevrând, este forţat să recunoască faptul că el nu ştia cu adevărat ceea ce credea că ştie. Astfel poate începe cu adevărat cercetarea filosofică (cf. Maieutică). Ironia, în contextul dialogurilor socratice ale lui Platon*, este în acelaşi timp un apel la inteligenţa lectorului, invitat să acopere el însuşi lacunele discursului şi să construiască propria concepţie asupra subiectului în discuţie.

La romanticii germani ai secolului al XIX-lea (Schlegel, Novalis), ironia devine pur subiectivism estetic: ea se sprijină pe puterea eului, afirmată de către Fichte*, pentru a refuza să ia în serios realitatea exterioară. Hegel* va denunţa această pervertire: potrivit lui, interesul atitudinii socratice consta în faptul că afirma drepturile conştiinţei* în faţa autorităţii abuzive a legilor şi moravurilor impuse din exterior, şi în faptul că susţinea că realităţii nu-i poate fi asociat un sens decât de către spirit. Însă Socrate nu lua realitatea în derâdere. În schimb, ironia socratică cunoaşte şi ea limite: fiind exclusiv critică, ea nu ajunge să ofere soluţii pozitive problemelor formulate (cf. Aporie). Pe urmele filosofiei hegeliene, Kierkegaard* îşi manifestă interesul pentru ironie, care plasează puterea spiritului în faţa falselor evidenţe ale «realităţii» şi ne invită, împotriva abuzurilor romantice, să căutăm valori* spirituale şi temporale mai solide. Însă el va întoarce argumentul chiar împotriva sistemului hegelian: ironia este o practică a conştiinţei singulare prin care individul îşi afirmă drepturile împotriva abstracţiei spiritului de sistem, cel puțin în măsura în care o face împotriva autorității imediate a realității naturale sau sociale. În orice caz, ironia inaugurează o activitate critică, însă ea face necesar un complement pozitiv (teoria Ideilor*, la Platon; realitatea efectivă, la Hegel; credința*, la Kierkegaard).

Termen învecinat: umor. **Termeni opuși:** naivitate; seriozitate. **Termeni corelați:** aporie; critică; dialectică; dialog; maieutică.

ISTORICISM

(s.n.). **Etim.:** gr. *historicos*, «care privește istoria». **Sens comun:** doctrina sau teza filosofică potrivit căreia adevărul nu este disociabil de circumstanțele istorice particulare, și nu poate fi deci nici atemporal, nici universal.

Termen învecinat: relativism. **Termeni corelați:** adevăr; obiectivitate.

ISTORICITATE

(s.f.). **Etim.:** gr. *historicos*, «care privește istoria». **Filosofie:** caracter al ființelor umane, cărora temporalitatea – conștiința trecutului și anticiparea viitorului – le este o dimensiune constitutivă (cf. Existențialism).

Termen învecinat: temporalitate. **Termeni corelați:** devenire; istorie; timp.

ISTORIE

Contrar limbii germane – care distinge *Geschichte* și *Historie* – franceza și româna utilizează un singur cuvânt care acoperă două semnificații distincte: istoria înseamnă în primul rând devenirea istorică (*Geschichte*); însă ea înseamnă și, potrivit cuvântului grec *historia*, care semnifică «ancheta», cunoașterea pe care istoricul încearcă s-o constituie.

Cunoașterea istorică

1. Istoria, știință a trecutului?

Ceea ce încearcă să sesizeze istoricul nu este trecutul ca atare, ci acțiuni umane, fapte sociale sau politice considerate de-a lungul unei variabile care este timpul și raportate în cadrul unei descrieri cronologice.

2. Istoria: știință sau povestire?

Istoria apare mai întâi ca o narare în care intervin indivizi, în cadrul unui eveniment sau al altuia. În acest cadru putem sublinia alte două sensuri ale cuvântului istorie: cel care face istorie (istoricul) trebuie să «povestească o istorie»: în acest sens, istoria ține de disciplinele literare, iar mari istorici, precum Voltaire* sau Michelet au fost scriitori.

Dar, o istorie pur literară și-ar propune numai să seducă și să educe; scopul său ar fi deci unul estetic sau moral. Este însă posibilă o istorie pur obiectivă? «Un bun istoric, scria Fénelon, nu aparține nici unui timp și nici unui spațiu»: aceasta pare a fi o regulă de aur pentru obiectivitatea istorică. Ea se dovedește însă a fi o regulă falsă: pentru că nu există ancheta istorică decât în raport cu un prezent care este cel al istoricului. Revoluția franceză, de exemplu, ar fi suscitat atâtea lucrări și cercetări dacă n-ar fi continuat să fie percepută ca fiind fondatoare de valori și de idealuri ale societății noastre? Orice istorie este în același timp memorie*.

3. Istoria, știință de evenimente sau de structuri?

Pentru a evita elaborarea unei istorii pur literare, istoricii de la sfârșitul secolului trecut și-au conceput știința după un model «pozitivist*»: a nu reda decât faptele* în exacta lor cronologie, dezbrăcate de orice interpretate. Însă, concentrându-se exclusiv asupra evenimentelor, acest tip de istorie nu are oare tendința de a privilegia ceea ce nu este decât «spuma» realității istorice: istoria politică sau militară, în detrimentul altor fenomene, mai absconse, precum economia, demografia, mentalitățile...? Aceasta este critica adresată istoriei pozitiviste și evenimențiale de către ceea ce s-a numit «noua istorie», fondată la începutul anilor '30 de către Marc Bloch si Lucien Fevbre. Această «nouă istorie» pune în evidență diferite nivele ale realității istorice, fiecare dintre ele având o durată proprie, ireductibilă la timpul scurt și precipitat al evenimentelor. Ea insistă asupra duratei lungi, cea a evoluțiilor istorice structurale, care se pretează cu atât mai mult la tratarea statistică și cantitativă, și în care se pot descoperi mai multe regularități decât la nivelul evenimentelor.

4. Statutul unei științe umane.

Se pune însă întrebarea: oare «noua istorie», voind să excludă evenimentul pentru a privilegia structurile, nu este, în ultimă instanță, expresia unei voințe pozitiviste? Oare ea nu dorește să parvină la o analiză perfect obiectivă și cantitativă a fenomenelor sociale, fără a ține cont de oameni și de intențiile lor? Dar, dacă istoria este o știință, în măsura în care ea se naște dintr-un proiect de cunoaștere, ea nu este știința în felul în care sunt științele fizice. Istoricul nu caută numai să stabilească fapte sau legi*, ci și să înțeleagă sensul* acțiunilor umane. Cunoașterea istorică este o hermeneutica*, adică o știință a interpretării*.

Devenirea istorica

1. Rolul oamenilor în istorie

Este evident faptul că fără oameni care să acționeze de o manieră conștientă în urmărirea propriilor scopuri, nu s-ar putea vorbi de istorie. Însă întrebarea este: sunt ei oare autori sau doar actori ai istoriei, adică agenți inconștienți ai unor forțe istorice obiective? Diversele concepții asupra cunoașterii istorice oferă acestor întrebări răspunsuri foarte diferite. O istorie evenimențială va avea tendința de a pune în evidență influența acțiunilor «marilor oameni» și de a lega (cel puțin în parte) devenirea istorică de personalitatea lor. O istorie care acordă o mai mare importanță structurilor și «duratei lungi» se va interesa mai mult de masele anonime, reperând cauze obiective ale evoluției istorice.

2. Istoria are oare o rațiune?

Acordând importanța «marilor oameni» și evenimentelor suntem conduși către conceperea istoriei ca fiind rezultatul, în ultima instanță contingent și imprevizibil, al acțiunilor umane. Însă, dacă istoria este fructul libertății umane, oferind spectacolul unor pasiuni încâlcite și contrariante, ea pare profund irațională. Ne putem întreba totuși dacă, în spatele contingenței, dezordinii și iraționalității manifeste ale acțiunilor umane, nu se poate întrevedea o necesitate, o ordine, o raționalitate.

Acesta este postulatul fundamental al determinismului* istoric, dezvoltat în secolul al XIX-lea prin Hegel* și Marx*. Acest determinism are la bază patru idei principale:

a. Trebuie să distingem în istorie un plan al aparențelor* – acțiunile oamenilor, evenimentele – și un plan al esenței*: legi fundamentale care conferă devenirii istorice o ordine insesizabilă la o primă abordare. Astfel, potrivit lui Hegel*, istoria este în fundamentul ei realizarea progresivă a Spiritului*. Împotriva acestui idealism, Marx* a vrut să găsească legile istoriei la nivelul modurilor de producție economică (cf. Materialism istoric)

b. Oamenii fac istoria, însă ei nu fac în mod liber istoria pe care o vor. Există un decalaj între scopurile conștiente ale acțiunilor umane și sensul lor istoric profund. Mobilurile individuale sunt «viclenii ale rațiunii» (Hegel), sau altfel spus, căi particulare prin care raționalitatea și universalul se împlinesc.

c. Istoria are un sens* atât ca «semnificație», cât și ca «direcție». Ea tinde către un moment final, care este universalul realizat (cunoașterea absolută la Hegel, comunismul la Marx). Acest moment este o încununare, dar și debutul unei alte istorii, în care oamenii vor fi stapâni și supuși conștienți.

d. Orice transformare istorică profundă trebuie deci să fie privită ca un progres*. Marile filosofii ale progresului din secolul al XVIII-lea (Kant*, Condorcet*...) anunță prin această teză teme majore ale filosofiei istoriei din secolul următor.

3. Moartea filosofiilor istoriei?

Evenimentele secolului XX (războaie mondiale, genociduri etc.) au avut darul de a disipa iluziile progresului* istoric, iar astăzi percepem mai bine ce datorau marile filosofii ale istoriei din secolul al XIX-lea speranțelor de tip religios și ideii de Providență*, a căror transpunere laică ele erau în fapt.

Cu toate acestea, nu este deloc sigur că relativismul istoric, sau mai precis pesimismul istoric ce pare să acompanieze sfârșitul secolului XX nu produce la rândul sau o mitologie inversă, dar la fel de periculoasă, descurajând oamenii în intenția de a-și lua în mâini propria istorie. Căci, ideea că istoria are un sens și că ea cunoaște un progres prezintă ceea ce Kant ar numi un interes «practic», adică moral: ea înseamnă a refuza să vedem propria noastră istorie scăpându-ne de sub control, şi a lucra în vederea unei stări viitoare mai bune a umanităţii.

Texte-cheie: G.W.F. Hegel, *Raţiunea în istorie;* I. Kant, *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit*; F. Nietzsche, *Consideraţii inactuale*; K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*; R. Aron, *Dimensiunea conştiinţei istorice.* **Termeni învecinaţi:** devenire; evolutie; istoricitate. **Termeni opuşi:** atemporalitate. **Termeni corelaţi:** determinism; memorie; obiectivitate; progres; ştiinţe umane.

IUBIRE

(s.f.). **Etim.:** lat. *amor*, «iubire», «afecţiune», «dorinţă vie». **Sens curent: 1.** Afecţiune reciprocă între două persoane, incluzând atât tandreţea, cât şi atracţia fizică. **2.** Ataşament la o valoare, la un ideal, la o idee; intenţie – sau voinţă – de a se dedica (exemplu: «iubirea umanităţii»). **Filosofie: 1.** Tendinţa de a se uni cu un altul, adică ori de a-l poseda în permanenţă, ori de a forma cu el un întreg (exemplu: «iubirea lui Dumnezeu»). **2.** La Platon: aspiraţia către frumos şi către bine, adică aspiraţia către absolut; iubirea este prin excelenţă motorul filosofiei, definită la originile sale ca fiind «iubirea de înţelepciune». **3.** La Kant, trebuie să distingem două forme de iubire: iubirea patologică, care ţine de sensibilitatea noastră şi de interesul nostru şi iubirea practică, adevărata grijă, dezinteresată pentru binele celuilalt. **4.** La Freud: cf. Eros.

Afirmând că iubirea este adevăratul resort al filosofiei (*Banchetul*), Platon* scoate în evidenţă locul central al acestui concept. Ar mai trebui să distingem cu grijă iubirea egoistă şi posesivă care-l urmăreşte pe celălalt ca pe un obiect de pradă («Iubitorul îl iubeşte pe iubit precum lupul îl iubeşte pe miel», scrie Platon) şi iubirea autentică ce eliberează de suferinţa dorinţei şi conduce sufletul către banchetul divin. Căci adevărata iubire – sătulă de hrana sensibilă – nu poate fi astâmpărată decât prin contemplarea, dincolo de frumos, a adevărului şi a binelui. Tradiţia filosofică va relua în general această opoziţie dintre iubirea-pasiune (egoistă) şi iubirea-acţiune (altruistă), începând cu stoicii care condamnă cu putere iubirea-pasiune, până la Kant* care arată că numai «iubirea practică» are valoare morală, în timp ce «iubirea patologică» (imposibil de comandat) este nesăbuinţă şi dispreţuire a celuilalt. Este totuşi posibil să repunem în discuţie această dihotomie şi să susţinem «că există o afinitate secretă între conştiinţa morală şi conştiinţa iubirii» (Alain Finkielkraut, *Înţelepciunea iubirii*).

Termeni învecinaţi: afecţiune; altruism; generozitate; prietenie; tandreţe. **Termeni opuşi:** egoism; ura.

IUBIREA DE SINE

Grija față de sine însuși, de propria sa conservare și de propria sa bunăstare. Trebuie să distingem, împreună cu Rousseau, între iubirea de sine și amorul propriu*.

AMOR PROPRIU

Respectul de sine însuși și, într-un sens clasic, egoismul, faptul de a «nu se iubi decât pe sine și de a nu ține cont decât de sine» (Pascal*).

Definiția pascaliană presupune un punct de vedere critic: amorul propriu ar fi o înclinație negativă a sufletului omenesc, opusă considerației pentru ceilalți sau modestiei. La Rochefoucauld vede în amorul propriu originea naturală și interesată a tuturor acțiunilor noastre – dar, el confundă ceea ce Rousseau diferenția: iubirea de sine și amorul propriu.

După Rousseau, iubirea de sine corespunde unei înclinații naturale și primitive a sufletului omenesc, care se află la baza moralității: nu ducem grija celorlalți decât pentru că ne punem în locul lor și pentru că ne iubim pe noi înșine. Amorul propriu, dimpotrivă, este o pasiune artificială (care a luat naștere în interiorul societății) și funestă din punct de vedere moral, fondată pe comparația cu celălalt și pe dorința de a se manifesta și de a domina. El reprezintă o pervertire socială a iubirii de sine.

Termeni corelați: celălalt; dorință; datorie; Eros și Thanatos; pasiune.

Î

ÎNDOIALĂ

(s.f.) **Etim.** fr. *doute*: lat. *dubitare*, «a cântări». **Sens curent:** stare de spirit provenită din absența certitudinii. **Filosofie:** atitudine reflectivă, voluntară și critică; suspendare a judecății în fața a ceea ce se prezintă ca adevărat, cu scopul de a-l examina și de a-l verifica. **Epistemologie:** potrivit lui Claude Bernard, calitatea fundamentală a investigației științifice, care vizează să ne facă să nu luăm concluziile imediate drept adevăruri absolute.

Din punct de vedere filosofic, trebuie să distingem două tipuri de îndoială: îndoiala sceptică și îndoiala metodică.

1. Îndoiala sceptică (cf. Scepticism) constă într-o suspendare radicală și definitivă a rationamentului. Gândirea creștină, în special prin Pascal*, a împrumutat anumite aspecte ale tradiției sceptice: punând în evidență slăbiciunea rațiunii noastre, îndoiala sceptică poate fi și un apanaj al credinței. Prin Hume* (secolul al XVIII-lea) îndoiala sceptică devine mai moderată: ea constă mai puțin în suspendarea raționamentului*, cât în a nu considera credințele noastre, chiar și pe cele mai credibile, ca fiind certitudini* și a se feri de entuziasmul pasiunilor și de dogmatism.

2. Îndoiala metodică este punctul de plecare al filosofiei lui Descartes*. Ea își propune să facă abstracție de toate opiniile ce ne-au fost transmise până acum ca fiind adevărate, cu scopul de a le descoperi pe cele care se susțin. Îndoiala metodică este diferită deci de cea sceptică prin aceea că ea se prezintă ca un mijloc de a ajunge la un scop, certitudinea. Provizorie și deliberată, îndoiala carteziană este în același timp radicală: ea revocă ceea ce este doar verosimil și nu admite intermediar între adevărat și fals. Din

această cauză ea este hiperbolică, adică excesivă. De aceea, în finalul *Primei meditații metafizice*, Descartes avansează ficțiunea unui «geniu* rău», care i se permite să se convingă că totul este fals. Această ficțiune are un rol esențialmente psihologic. În fapt, argumentele îndoielii sunt suficiente din punct de vedere logic, însă, din punct de vedere psihologic, ele nu sunt perfecte pentru a menține spiritul în soluția îndoielii. Convingerea, datorată «geniului rău», că totul este fals – și nu numai îndoielnic – este mai ușor de menținut.

Termeni învecinați: nehotărâre; ezitare; incertitudine. **Termen opus:** certitudine. **Termeni corelați:** adevăr; filosofie; metodă; scepticism.

ÎNNĂSCUT / DOBÂNDIT

(adj.). **Etim.:** înnăscut provine de la cuvântul latin *in-natus*, «născut în»; dobândit (fr. *acquis*) provine de la cuvântul latin *acquirere*, «a dobândi». **Sens comun:** este înnăscut ceea ce ține de natura unei ființe (acel ceva de care ea dispune încă de la naștere); prin opoziție, un caracter dobândit se referă la ceea ce vine după naștere.

Problema de a ști care sunt, la om, elementele înnăscute și care cele dobândite, a divizat filosofii începând cu secolul al XVII-lea: Locke*, Leibniz*, iar apoi cei mai mulți dintre filosofii secolului al XVIII-lea se vor opune lui Descartes*, care afirma că Dumnezeu a imprimat adevăruri eterne înnăscute în spiritul uman. O dată cu dezvoltarea biologiei și a geneticii la sfârșitul secolului trecut, iar apoi cu interesul manifestat de către etnologi față de diversitatea societăților și culturilor umane, problema a îmbrăcat o altă formă: se poate vorbi de «natură umană», sau altfel, ceea ce este înnăscut în om este transformat în întregime prin educație* și cultură*? Dacă se cunoaște din ce în ce mai bine organizarea creierului și rolul lui în formarea funcțiilor psihice și intelectuale, se știe tot atât de bine, și cu o certitudine mereu crescândă, că relațiile dintre ființa umană și mediul înconjurător în care ea crește contribuie în mod decisiv la dezvoltarea acestor funcții. Înnăscut și dobândit par a fi strâns corelate: a încerca să «măsurăm» cât revine unuia și cât celuilalt pare a fi lipsit de sens.

Termeni învecinați: cultural; natural. **Termeni corelați:** cultură; educație; ineism; natură.

ÎN SINE

(s.m. și adj.). **Filosofie:** tot ceea ce nu este uman, cu alte cuvinte tot ceea ce este fără a avea conștiința de a fi. **La Hegel:** realitate care nu s-a relevat încă sieși; sau încă: un conținut pe care numai «pentru sine» îl poate face efectiv. **La Sartre:** a fi de fapt, opac faţă de sine însuşi, lipsit de conştiinţă (adică incapabil de a se constitui în spectator se sine-însuşi).

Termeni învecinaţi: lucru; obiect. **Termen opus:** pentru-sine. **Termen corelat:** existenţialism.

ÎNTINDERE

(s.f.). **Etim.** fr. *étendue*: lat. *extensio*, «acţiune de a întinde, de a desfăşura». **Sens curent:** porţiune de spaţiu sau proprietate a corpurilor de a fi situate în spaţiu şi de a ocupa o parte din acesta. **Filosofie:** La Descartes: atribut esenţial al materiei, care ne conduce către ideea potrivit căreia esenţa materiei este pur geometrică. **2.** La Malebranche: desemnează ideea care reprezintă corpurile în intelectul divin; ea este deci de natura inteligibilă. **3.** La Spinoza: unul dintre atributele substanţei divine (cf. Atribut).

Termen învecinat: spaţiu. **Termen corelat:** materie.

ÎNTREBARE

(s.f.) **Etim.:** lat. *quaestio*, «cautare», de la *quaerere*, «a cerceta». **Sens strict:** interogare asupra unui subiect dat (ex. «întrebare pusă la examen»). **Sens larg:** subiect de reflecţie care implică dificultăţi ce trebuie rezolvate, în general de ordin teoretic (ex. «o întrebare de interes general»).

Termeni învecinaţi: enigmă; interogaţie; problemă. **Termen corelat:** problemă.

A ÎNŢELEGE

(v.) **Etim.** fr. *comprendre*: lat. *comprehendere*, «a surprinde cu», «a cuprinde prin intermediul gândirii». **Sens curent:** act prin care intelectul surprinde un fenomen, o noţiune, un raţionament, fie determinându-i cauza sau temeiul; fie îmbrăţişându-l prin intermediul gândirii (de exemplu «a înţelege o demonstraţie»). **Epistemologie:** înţelegerea este un mod de a cunoaşte de ordin intuitiv şi sintetic, în opoziţie cu explicaţia, care este o cunoaştere de ordin analitic şi discursiv; în timp ce prin explicaţie fenomenele sunt studiate în mod izolat şi detaliat, înţelegerea se străduieşte să surprindă sensul lor global.

«Explicăm natura, înţelegem viaţa psihică»: prin această formulă, filosoful german Wilhelm Dilthey (1833-1911) afirmă independenţa ştiinţelor spiritului în raport cu ştiinţele naturii. Diferenţele dintre obiectele acestora, explică el, justifică diferenţele dintre metodele lor. În

timp ce ştiinţele naturii studiază fenomene date în mod izolat, ştiinţele spiritului (psihologia, sociologia, istoria, ştiinţele politice...) studiază ansambluri trăite ale căror părţi nu pot fi diferenţiate decât în mod artificial. Pentru acest motiv, metodele de abordare sunt foarte diferite: fenomenele care ţin de viaţa psihică nu trebuiesc neapărat analizate pentru a fi înţelese. Dimpotrivă, voinţa de a descompune cu orice preţ un obiect de studiu care ţine de viaţa psihică poate conduce la neînţelegere sau la absurditate (în acest sens, nu am putea înţelege o operă de artă pe care am fi descompus-o în prealabil în diversele sale elemente; aşa cum nu ar putea fi surprins nici comportamentul unui om pe care l-am observa din exterior ca pe o insectă sau ca pe un robot).
Înţelegerea implică de fapt căutarea unui sens* ce nu poate fi decât global şi, prin aceasta, presupune implicarea unei subiectivităţi* de nedepăşit, chiar dacă aceasta este mereu contestabilă. Căci a înţelege înseamnă a propune o semnificaţie şi, prin aceasta, o interpretare*, asumând riscul unei «proaste interpretări» (o interpretare falsă). Înţelegerea implică cel mai adesea şi un efort de plasare în locul actorilor, pentru a se identifica cu ei: tocmai din această cauză scriitorul Primo Levi a putut să spună că nazismul «nu poate fi înţeles şi chiar nu trebuie să fie înţeles, în măsura în care a înţelege înseamnă aproape a justifica».

Termeni învecinaţi: inteligenţă; simpatie. **Termen opus:** neînţelegere. **Termeni corelaţi:** a explica; istorie; sens; semnificaţie; sociologie.

ÎNŢELEPCIUNE

(s.f.). **Etim.** fr. *sagesse*: gr. *sophia* si latin *sapientia*, «judecată», «prudenţă», «înţelepciune». **Sensuri vechi: 1.** Potrivit lui Platon, una dintre cele patru «virtuţi cardinale», bazată pe contemplarea Ideilor şi determinând o conduită prudentă şi avizată. **2.** Idealul omului perfect împlinit, a cărui acţiune ia naştere dintr-o cunoaştere certă a principiilor tuturor ştiinţelor. **Sens modern:** arta de a trăi şi atitudine măsurată a oamenilor capabili de a se elibera de prejudecăţi şi de spaime ce bântuie muritorii de rând; serenitate şi fericire durabile la care pot ajunge astfel de oameni.

«Prin înţelepciune nu se înţelege numai prudenţa în afaceri, ci o perfectă cunoaştere a tuturor lucrurilor pe care omul le poate şti, atât pentru a-şi conduce viaţa, cât şi pentru menţinerea propriei sănătaţi şi pentru inventarea tuturor artelor». Această definiţie oferită de Descartes* rezumă concepţia antică despre înţelepciune – atitudine practică provenită dintr-o cunoaştere teoretică «perfectă» – fiind în acelaşi timp una dintre ultimele formulări semnificative din Occident. În fapt, un ideal atât de înalt nu mai este accesibil şi nici măcar conceptibil începând cu secolul al XVII-lea. Stoicii şi epicureii credeau încă în ideea potrivit căreia cunoaşterea naturii şi voinţa* de a ne regla dorinţele în funcţie de ordinea lumii ne-ar putea garanta o viaţă bună şi fericită.

Însă, extinderea şi multiplicarea ştiinţelor, ca şi constatarea caracterului relativ şi precar al cunoaşterii noastre au obligat la reconsiderarea acestui proiect ambiţios – a se vedea supraomenesc.

Fără îndoială, acest fapt nu face caduc orice ideal etic («Poţi fi om şi fără să fii savant», scrie Rousseau*); însă acest ideal trebuie să se limiteze, încercând în acelaşi timp să se reformeze. Pentru Kant*, înţelepciunea trimite la o exigenţă de perfecţiune care angajează posibilitatea unui progres nedefinit către puritatea intenţiei. Pentru filosoful contemporan Paul Ricoeur*, «înţelepciunea practică» constituie în acelaşi timp o depăşire a eticii* (urmărirea unei vieţi bune) şi a moralei* (obligaţia manifestată sub forma normelor imperative). Ea provine dintr-o meditaţie asupra locului inevitabil al conflictului în cadrul vieţii morale şi este relevată de «tactul» judecăţii în cadrul unei situaţii date. Astăzi, confruntat cu cazuri de conştiinţă inedite, «înţeleptul» nu mai este un om singur. Fiind în mod esenţial «intersubiectivă», înţelepciunea practică se va manifesta ca «solicitudine critică», respect* şi grijă pentru celălalt, în mod special în situaţiile hazardate generate astăzi de către noile puteri pe care le-a căpătat omul (cf. bioetica şi Hans Jonas).

Termeni învecinaţi: ataraxie; prudenţă; virtute. **Termeni opuşi:** iraţionalitate; lipsă de măsură; nebunie. **Termeni corelaţi:** bioetică; conştiinţă (morală); datorie; dragoste; epicurism; etică; eudemonism; filosofie; hedonism; morală; responsabilitate; stoicism; voinţă.

ÎNŢELEPT

(s.m. si adj.). **Etim.** fr. sage: lat. *sapidus*, «care are gust». **Sensuri vechi: 1.** Cel care cunoaşte şi a cărui judecată este sigură (se foloseşte în primul rând cu referire la cei Şapte înţelepţi ai Greciei: Thales, Solon etc.). **2.** Tip de om care reflectează şi care este prudent, care nu se teme de moarte, şi care cunoaşte seninătatea unei vieţi conforme cu raţiunea. **Sensuri comune:** Cel care posedă o bună cunoaştere a lucrurilor, şi care demonstrează prudenţă si moderaţie în judecăţile sale şi în activitatea sa practică. **2.** Cel care, prin arta sa de a trăi, scapă vieţii tumultoase căreia sunt supuşi muritorii de rând (cf. Socrate si Epictet).

Termeni învecinaţi: prudent; chibzuit; virtuos. **Termeni opuşi:** ignorant; iresponsabil; nebun. **Termeni corelaţi:** cunoaştere; filosofie; înţelepciune; prudenţă; virtute.

j

JACOB François (născut în 1920)

REPERE BIOGRAFICE

Medic şi biochimist francez, născut la Nancy în 1920, François Jacob a obţinut în 1965, împreună cu André Lwoff şi Jacques Monod, premiul Nobel pentru medicină, pentru descoperirea A.D.N. (acid dezoxiribonucleic) mesager.

A.D.N. este suportul ansamblului de caractere ereditare ale unui organism, iar procesul de reproducere constă în transmiterea acestei informaţii genetice. François Jacob defineşte astfel fenomenul viu ca fiind în mod esenţial orientat către copierea acestui program, adică spre reproducere. Potrivit lui, nici un alt scop nu animă evoluţia speciilor vii. Această evoluţie nu este subsumată unui scop care ar fi determinat anticipat. Numai mecanismul reproducerii ne permite să explicăm trecerea fiinţei vii la organizarea sa actuală. Contrar unor cercetători precum Pierre-Paul Grasset, care nu admit teza unei «evoluţii haotice» ce nu se supune nici unui proiect, François Jacob contestă orice necesitate a orientării, direcţionării evoluţiei. Însă contribuţia lui Jacob nu se limitează la importanţa descoperirilor sale. El a ştiut să mediteze la dimensiunea şi sensurile acestora, aprofundând astfel cunoaşterea noastră asupra viului*.

Scrieri principale: *Logica viului* (1970).

JAMES William (1842-1910)

REPERE BIOGRAFICE

Filosof american. Doctor în medicină, el încearcă în primul rând să constituie o psihologie științifică (*Principii de psihologie, 1891*), iar apoi apără principiile pragmatismului, noțiune pe care o împrumută de la Charles S. Peirce.

Potrivit lui Charles S. Peirce, semnul, sau, oricum, unul dintre semnele unei idei adevărate este fecunditatea sa, aptitudinea sa de a produce efecte asupra realului, eficacitatea sa: altfel spus, adevărul* este o proprietate indisociabilă de experiența umană, el nu poate fi detașat de subiectul care l-a formulat. William James va merge mai departe: el afirmă că adevărul este relativ la procedurile de verificare experimentală, la comunitatea unei epoci, la un context teoretic etc. El nu este deci proprietatea inerentă a unui enunț; el nu este decât un «eveniment» – adică o afirmație momentan și parțial justă și fiabilă. La limită, pragmatismul* poate fi rezumat în faimoasa expresie a lui William James: «Adevărul constă pur și simplu în ceea ce este avantajos pentru gândire.»

Scrieri principale: *Tipurile de experiență religioasă* (1902); *Pragmatismul* (1907).

JANKÉLÉVITCH Vladimir (1903-1985)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în 1903 la Bourges, din părinți ruși, el intră în 1922 la *École normale supérieure*. Se înrolează în Rezistență în 1939, iar după eliberarea Franței devine profesor de filosofie morală la Sorbona.

Constituindu-se prin variații în jurul a câteva teme dominante – timpul* și moartea*, puritatea și echivocul, muzica și inefabilul – filosofia lui Jankélévitch încearcă să traducă în ordinea discursului precaritatea existenței. Ceea ce reține atenția filosofului este în primul rând esența deosebit de fragilă a moralității: efemera intenție morală nu este decât un «nu-știu-ce», amenințat constant de riscul decăderii, al căderii în impuritate. Numai dragostea, inestimabilă în generozitatea sa infinită, conferă o valoare a tot ceea ce există. Liniștitoare și voluptoasă, muzica depune și ea mărturie pentru acest «aproape nimic» – prezență elocventă, inocență purificatoare – care este totuși esențial. Expresie a «plenitudinii exaltante a ființei» și în același timp evocare a «irevocabilului», muzica constituie imaginea exemplară a temporalității*, adică condiția umană. Pentru că viața, «paranteză de vis în rapsodia universală», nu este poate decât o «melodie efemeră», decupată în infinitul morții. Aceasta nu înseamnă însă că viața ar fi lipsită de semnificație sau vană: căci, faptul de a fi trăit această viață efemeră rămâne un fapt etern pe care nici moartea și nici disperarea nu îl pot anihila.

Scrieri principale: *Tratat despre virtuți* (1936); *Debussy și misterul clipei* (1950); *Nu-știu-ce-ul și aproape nimicul* (1957); *Purul și impurul* (1960); *Moartea* (1966); *Imprescriptibilul* (1970).

JASPERS Karl (1883-1969)

REPERE BIOGRAFICE

Karl Jaspers s-a născut la Oldenburg, în Saxonia inferioară. Doctor în medicină, el predă mai întâi psihologia, iar apoi publică *Psihopatologia generală* (lucrare de referință a psihiatriei clinice moderne). După aceea el va ocupa un scaun la catedra de filosofie a universității din Heidelberg, care-i va fi retras în 1937 de către guvernul național-socialist. Prima parte a operei sale constituie o meditație asupra condiției umane. După cel de-al doilea război mondial, el acordă spații largi considerațiilor politice, recentrându-și filosofia pe rațiune și pe ideea de comunicare universală.

Existența și situațiile limită

«Filosof al existenței*», potrivit propriilor termeni, Karl Jaspers este totuși în multe privințe un gânditor imposibil de încadrat. Termenul de «existență» – înțeles aici într-un sens extrem de particular – desemnează mai puțin viața reală, cât «o calitate posibilă» la care «viața se poate converti». Această calitate nu poate fi descrisă (ea nu este de ordinul faptelor), nici cunoscută, ci numai «clarificată». Această «clarificare», departe de a fi de ordinul cunoașterii, este o căutare filosofică susceptibilă de a orienta subiectul în lume. În același timp, un astfel de act de afirmare a libertății conduce la sursa sensului, sau «Transcendență» («Sunt sigur că Dumnezeu există, scrie Jaspers, prin aceeași decizie care face ca eu să exist.»). Cu toate astea, iremediabil restrânsă prin ceea ce el numește «situații-limită particulare» (nașterea, moartea, suferința), libertatea existențială rămâne înrădăcinată în lumea reală și nu poate depăși obstacolele care o separă de ceea ce este dincolo.

Adevăr și comunicație

Adevărul absolut, unul și indivizibil, este inaccesibil. Modalitățile adevărului (sau «moduri ale cuprinzătorului») sunt mai multe și ireductibile: adevărurile vieții nu sunt cele ale conștiinței; adevărurile existenței (certitudini, convingeri religioase) nu sunt valabile pentru toți. În ceea ce privește «Transcendența», ea rămâne iremediabil ascunsă. Imposibil de instituit, adevărul rămâne totuși «ceea ce ne unește». Autenticul său principiu este în fapt «comunicarea* nelimitată». Îndepărtată de orice dogmatism, gândirea orientată spre adevăr implică punerea în comun și dialogul fecund al tuturor voințelor bune. În absența comunicării și a receptării, ea se împietrește, dispare. Sarcina de a instaura acest dialog al tuturor gândirilor și a tuturor tradițiilor, oricât de îndepărtate ar fi ele, îi revine rațiunii.

Pacea prin intermediul legii

Imediat după cel de-al doilea război mondial, Jaspers încearcă să găsească principiile unei politici pacifiste. Primul dintre acestea este de natură filosofică: pentru supraviețuirea sa, umanitatea are nevoie de o convertire etică. «Nici o pace exterioară, scrie el, nu poate fi asigurată fără pacea interioară între oameni». Cel de-al doilea principiu este de natură politică: este vorba de a construi un drept* internaţional, ceea ce presupune: respectul tratatelor, renunţarea la suveranitatea absolută a statelor, circulaţia fără restricţii a informaţiei, protejarea drepturilor omului de către o autoritate juridică supranaţională etc. Se pune însă întrebarea: sunt întrunite condiţiile pentru instituirea unor astfel de principii? În lipsa unui răspuns la această întrebare, Jaspers ne cere să admitem că umanitatea nu va putea obţine pacea în condiţii mai avantajoase.

Umanitate şi cetăţenie mondială

Către mijlocul mileniului I î.Cr. (între 200 şi 800 î.Cr.) ia naştere gândirea eliberată de mit (prin Confucius, Lao Ţzî, Buddha, Zarathustra*, filosofii greci...). Pentru prima dată, omul devine o problemă pentru el însuşi şi impune conceptul unui Dumnezeu unic şi transcendent. Aproape pretutindeni apar mari personalităţi, instituindu-se în acelaşi timp categoriile fundamentale ale gândirii moderne. Această epocă de legătură (pe care Karl Jaspers o numeşte «cotitura istorică» a umanităţii) pune capăt «preistoriei» lumii şi constituie autenticul început al istoriei* sale. Noua unitate a umanităţii nu înseamnă în nici un caz reducerea la un oarecare numitor comun. Ea se bazează dimpotrivă pe convingerea că diversitatea ascunde şi relevă în acelaşi timp o unitate pluralistă şi niciodată împlinită. Această unitate fecundă şi precară nu distruge tradiţiile naţionale: însă ea suscită întrepătrunderea ideilor şi îmbogăţirea mutuală a culturilor dincolo de diviziunile naţionale şi religioase, ca şi radicalizarea şi aprofundarea unei cetăţenii* care va înceta în sfârşit să fie exclusivă.

Scrieri principale: *Psihopatologie generală* (1913); *Psihologia concepţiilor despre lume* (1919); *Situaţia spirituală a epocii noastre* (1931); *Despre adevăr* (1947); *Culpabilitatea germană* (1948); *Originea şi sensul istoriei* (1949); *Bomba atomică şi viitorul omului* (1958).

JONAS Hans
(născut în 1903-1993)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în Germania, elev al lui Husserl şi Heidegger, Hans Jonas a fost profesor la Ierusalim, în Canada, la New York şi München. Principala sa lucrare, *Principiul responsabilitate*, apărută în 1979, a cunoscut un succes excepţional în întreaga lume, însă a şi suscitat vii polemici.

A regândi etica

Punctul de plecare al lui Hans Jonas este conştientizarea ameninţărilor extrem de grave pe care le reprezintă pentru mediul înconjurător şi pentru întreaga umanitate noile forme de «acțiune umană». Omul nu mai controlează tehnica: aceasta se dezvoltă conform unei logici care-i este proprie, iar noi nu-i mai putem înfrâna această irezistibilă aruncare spre înainte, aşa cum de altfel sublinia şi Heidegger*. În acest context se pune întrebarea: ce trebuie să facem? Etica tradițională, fondată pe ideea de reciprocitate (egalitate în drepturi şi îndatoriri între subiecți liberi şi egali) nu ne poate oferi nici o indicație: pentru că noi nu avem îndatoriri – din acest punct de vedere – față de lucruri şi nici față de ființele doar potențiale! Etica trebuie deci regândită, iar «principiul responsabilitate» va constitui fundamentul ei ultim. Din momentul în care omul are puterea materială de a distruge natura, noile sale responsabilități vizează perpetuarea omenirii – care a devenit problematică. Responsabilitatea este ansamblul obligațiilor pe care le avem față de ființe care nu există încă: există responsabilitate, potrivit lui Hans Jonas, acolo unde există «vulnerabilitate», caracteristică a ființelor lipsite de apărare, pe care trebuie să le protejăm pentru ca ele să poată să supraviețuiască sau pur şi simplu să se nască. Imperativul categoric ce decurge din acest principiu poate fi exprimat în două feluri: «Acționează astfel încât efectele acțiunii tale să fie compatibile cu permanența unei vieți autentic umane pe Pământ» sau, «Acționează astfel încât efectele acțiunii tale să nu fie distructive pentru posibilitatea unei astfel de vieți viitoare».

Noi nelinişti

Dacă opera lui Hans Jonas pune în mod direct şi profund problemele cele mai sensibile ale timpurilor noastre, ea a generat şi obiecții importante şi a alimentat în acelaşi timp noi nelinişti. Nu este oare aleatoriu şi periculos să vrem să fondăm o etică* pe teamă, aşa cum ne recomandă în mod explicit Hans Jonas? A pretinde că noi avem îndatoriri față de natură nu înseamnă oare o sacralizare a acesteia, sau a confunda pe a fi cu a trebui să fie? Pentru că, dincolo de alte considerente, de ce ar trebui în mod absolut ca ființa să existe; sau, în alți termeni: de ce ar trebui să existe o lume animată, o umanitate, mai degrabă decât neantul? În sfârşit, de o manieră mai prozaică: ar trebui să preconizăm oare, împreună cu Hans Jonas, şi apoi să susținem o «dictatură binevoitoare», singura susceptibilă să aplice cu fermitate o autentică politică de responsabilitate?

Scriere principală: *Principiul responsabilitate* (1979).

JUDECATĂ

În cadrul folosirii sale curente, termenul *judecată* desemnează un act: enunțarea unei opinii, decizia unui judecător, poziționarea unei relații între doi sau mai mulți termeni. El desemnează mai rar facultatea de a judeca. Însă tocmai în acest al doilea sens noțiunea face obiectul analizelor şi discuțiilor filosofice. Acest fapt nu este surprinzător. Pentru că, dacă a distinge judecata, în sensul logic al termenului, de simpla opinie, sau de judecata unui tribunal, ţine doar de un efort de definire, în schimb, nu există un răspuns simplu la problema naturii şi a funcţiilor facultăţii de judecată: în ce constă ea? în ce condiţii se poate exercita? la ce serveşte?

«Actul de cunoaştere este o judecată» (Jules Lagneau)

Facultatea de cunoaştere, al cărei rezultat este acela de a prezenta realitatea inteligenţei sau simţurilor, este ea însăşi subordonată exerciţiului mai multor funcţii ale spiritului uman: formarea conceptelor*, facultatea de a judeca, aceea de a înţelege. Însă judecata, atât ca act, cât şi ca facultate, ocupă în cadrul acestui ansamblu o poziţie centrală: toate sensurile cuvântului justifică această afirmaţie. Decizia justiţiei succede unei luări la cunoştinţă despre toate elementele unei afaceri şi conduce la recunoaşterea inocenţei sau culpabilităţii celui în cauză. Judecata banală de tipul: «Acesta este un medic bun», exprimă o părere, fondată în principiu pe experienţă. «Un pătrat este un caz particular de dreptunghi», «El s-a rănit în urma căzăturii» sunt judecăţi care, presupunând stăpânirea unor concepte (dreptunghi, pătrat, căzătură...), contribuie la formarea acestor concepte şi la organizarea cunoştinţelor* (enunţurile geometrice, de exemplu). Trebuie deci să examinăm legăturile pe care facultatea de a judeca şi actele pe care ea le autorizează le întreţin cu celelalte componente ale facultăţii mai largi de a gândi şi de a cunoaşte.

Judecată, intelect şi adevăr

În cea de-a *Patra meditaţie*, Descartes*, «analizându-se mai îndeaproape», caută şi găseşte în el însuşi cauzele erorilor sale: «Ele depind de concursul a două cauze, şi anume, de puterea de a cunoaşte (...) şi de puterea de a alege». «Puterea de a cunoaşte» este cea pe care Descartes, ca de altfel cea mai mare parte a filosofilor epocii, o numeşte «intelect*». «Puterea de a alege» înseamnă în acest context voinţă, sediu al facultăţii de a elabora liberi judecăţi asupra a ceea ce intelectul ne permite să cunoaştem – şi chiar mai mult. Întreaga problemă se plasează de altfel la acest nivel: noi nu ne mulţumim să judecăm numai ceea ce cunoaştem. Mult mai puţin limitată decât intelectul nostru (incapabil să îmbrăţişeze totalitatea obiectelor posibile ale cunoaşterii), facultatea noastră de a voi, de a alege, de a judeca se poate exersa fără control, chiar şi asupra unor subiecte pe care nu le stăpânim. O judecată poate deci să fie adevărată sau falsă, adică conformă sau nu realităţii pe care o descrie. Se poate chiar spune că problema adevărului nu s-ar pune dacă noi nu am dispune nici de limbaj*, nici de facultatea de a enunţa judecăţi. Funcţia majoră a judecăţilor este deci aceea de a face posibilă enunţarea adevărului, iar conţinutul lor depinde de facultatea noastră de a cunoaşte.

Diferite tipuri de judecată

Dacă funcţia judecăţilor este aceeaşi, în schimb forma lor poate varia: astfel, Kant* propune un «tabel al judecăților», care clasează toate caracteristicile posibile ale acestora din punct de vedere logic: o judecată poate fi universală sau particulară, afirmativă, negativă, infinită, să enunțe o alternativă (problematică), o posibilitate (asertorică), un adevăr (apodictică) etc. Pe lângă caracteristicile formale ale judecăților, Kant se ocupă şi de originea lor şi de tipul de cunoaştere pe care îl vizează ele. O judecată analitică* expune ceea ce este deja cuprins într-un concept* (ex.: «Oamenii sunt muritori»). O judecată sintetică* produce sinteza *a posteriori* între mai multe date ale experienței (ex.: «Acest om este mare»). În sfârşit, judecățile care leagă un concept de un dat care nu era cuprins în el, însă care nu extrag acest dat din experiență sunt sintetice *a priori**; acesta este, de exemplu, cazul judecăților matematice (ex.: «Linia dreaptă este drumul cel mai scurt de la un punct la altul»).

Judecăți de valoare, opinii, prejudecăți

Ne rămâne să analizăm cazul judecăților de valoare care scapă criteriilor de adevăr şi fals. Acestea sunt propozițiile care exprimă alegeri subiective, opinii al căror bun fundament nu poate fi stabilit printr-o confruntare cu realitatea, judecăți de gust* sau de valoare*. Receptate ca argumente în cadrul unei discuții, fundamente ale unei alegeri etice, criterii de apreciere ale unei opere de artă..., aceste judecăți nu-şi mai păstrează statutul atunci când se substituie oricărui efort de cunoaştere rațională, sau pretind universalitate. Respectabile atât timp cât se prezintă ca atare, sau cât sunt liber împărtăşite, certitudinile subiective devin periculoase atunci când se încearcă prezentarea lor ca adevăruri absolute, sau impunerea lor prin violență.

Texte-cheie: R. Descartes, *Meditații metafizice*; J. Lagneau, *Celebre lecții și fragmente*. **Termeni învecinați:** apreciere; decizie.

JUDECATĂ ANALITICĂ

Kant defineşte judecata analitică drept o judecată al cărei predicat* este conținut în subiect*. Astfel spus, judecata analitică nu face decât să expliciteze ceea ce este conținut în conceptul subiectului, sau, mai general, în sensul unui termen. Enunțurile analitice pot fi deci definite ca acele enunțuri al căror adevăr ține numai de sensul termenilor; în cazul acestora se poate vorbi de identitate între sens şi adevăr (ex.: «Nici un celibatar nu este căsătorit»).

Adevărurile analitice nu au deci nevoie de verificare experimentală: ele sunt adevărate *a priori**. Exemplul cel mai tipic de enunț analitic este tautologia*, adică acel gen de propoziție care este adevărată numai în virtutea structurii sale logice (ex.: «Toți celibatarii sunt celibatari», ceea ce revine la a spune că «A este A»).

Termeni corelați: concept; cunoaştere; convingere; gândire intelect; idee; opinie.

k

KANT Immanuel (1724-1804)

REPERE BIOGRAFICE

Immanuel Kant este născut în Prusia, la Königsberg, oraş în care va deveni profesor şi pe care nu-l va părăsi niciodată. El primeşte din partea mamei sale, luterană pietistă, o educaţie morală foarte riguroasă. Existenţa sa este austeră şi de o regularitate care, se povesteşte, nu a fost tulburată decât cu prilejul a două ocazii: la lectura lui *Emil* al lui Rousseau şi la vestea declanşării Revoluţiei franceze. Angajat în dezbaterile secolului său (asupra Luminilor, asupra drepturilor omului...), Kant a lăsat o operă considerabilă. Aceasta va exercita o influenţă hotărâtoare asupra modernităţii.

Proiectul critic

În prima parte a vieţii sale intelectuale, Kant dezvoltă o metafizică* apropiată de cea a marilor sisteme ale timpului său (Leibniz* şi Christian Wolff). Însă, începând cu anul 1770, gândirea sa va cunoaşte o turnură decisivă, pornind de la care se va construi filosofia propriu-zis kantiană. Proiectul acestei filosofii este de a fi o critică*. Acest cuvânt semnifică aici: examen al puterilor raţiunii*, definiţie a domeniului în interiorul căruia se pot exercita legitim aceste puteri. Kant îşi defineşte în acelaşi timp filosofia ca fiind «transcendentală *», ceea ce vrea să însemne: care se interoghează asupra condiţiilor de posibilitate ale cunoaşterii («raţiune teoretică»), şi ale acţiunii («raţiune practică»).

Filosofia cunoaşterii

1. Criticism, dogmatism şi scepticism. Raţiunea este în mod natural dogmatică; adică ea se foloseşte de puterea sa de a cunoaşte, fără a se interoga în prealabil asupra condiţiilor de legitimitate ale acestei puteri. În lipsa unei astfel de interogaţii, metafizica tradiţională s-a pierdut în contradicţii interminabile, acolo unde alte ştiinţe şi-au găsit principiile de funcţionare şi au obţinut rezultate. De aici reacţia sceptică (aceea a lui Hume* de exemplu), care în faţa eşecurilor dogmatice ale raţiunii, o proclamă neputincioasă. Scepticismul* are meritul de a trezi raţiunea din «somnul său dogmatic»; însă el are neajunsul de a o condamna mai degrabă decât de a o judeca, de a-i impune restricţii mai degrabă decât de a-i prescrie limite în interiorul cărora puterea sa să fie garantată. De asemenea, criticismul vrea să instituie un tribunal al raţiunii, în faţa căruia să pună problema de drept* (şi nu numai de fapt*): în ce condiţii este autorizată pretenţia sa de a cunoaşte obiectele?

2. Teoria facultăţilor

Filosofii au considerat de regulă ca neproblematică existenţa unei opoziţii între două tipuri de ştiinţe: pe de-o parte ştiinţele experimentale sau «empirice», iar pe de altă parte ştiinţele deductive, reprezentate de o manieră exemplară de către matematică. Kant respinge în două moduri această distincţie. Matematica este în mod evident *a priori**, dar ea nu este analitică* şi nu se reduce la logică. În ceea ce priveşte ştiinţele fizicii, ele sunt bineînţeles sintetice* (ele oferă informaţii asupra realului), însă ele nu sunt în întregime întemeiate pe experienţă: în consecinţă, legile formulate în cadrul ştiinţelor naturii au valoare universală şi necesară; dar, experienţa nu oferă nici informaţii despre necesitate*, nici despre universalitate*. Oricare ar fi deci tipul de ştiinţă fizică considerată, principiile sale se vor baza pe judecăţi sintetice şi *a priori*.

Astfel, se poate spune că noi cunoaştem *a priori* ceva din obiecte. Dar ce? Kant răspunde făcând distincţie între două mari facultăţi ale spiritului uman: sensibilitatea* şi intelectul*. Prin intermediul primeia, obiectele ne sunt date în intuiţii* sensibile; prin intermediul celui de-al doilea, ele sunt gândite, puse în relaţie, astfel încât există pentru noi o natură supusă unei ordini şi unor legi. Cunoaşterea are deci condiţii «subiective», adică legate de subiectul cunoscător. Atunci cum putem justifica valoarea sa obiectivă? Prin faptul că subiectul care emite o judecată nu este Petre, Paul sau Iacob – cunoaşterea nu variază în funcţie de fiecare dintre aceştia – ci este un subiect «transcendental»: altfel spus, spiritul uman în general este organizat în acest fel, iar condiţiile de cunoaştere sunt în acelaşi timp subiective şi aceleaşi pentru toţi.

3. Revoluția copernicană în filosofie

Kant face deci din subiect centrul cunoașterii. Nu subiectul (spiritul) este cel care trebuie să se orienteze după obiecte, ci invers: cunoașterea obiectelor depinde de structurile *a priori* ale sensibilității și ale intelectului. Această schimbare de perspectivă este comparată de către Kant cu cea operată de Copernic* în astronomie, atunci când acesta a afirmat că nu pământul, ci soarele este centrul imobil al mișcării circulare a planetelor. Această «revoluție copernicană în filosofie» trebuie să-i permită metafizicii să se angajeze în sfârșit pe calea sigură a științei.

4. Critica metafizicii

Sufletul*, lumea ca totalitate, Dumnezeu* au fost preocupările tradiționale ale metafizicii, însă ele nu sunt obiecte ale cunoașterii: ele sunt «idei ale rațiunii» sau «idei transcendentale». Metafizica*, care vrea să transforme aceste idei în obiecte, este deci o iluzie*; însă este o iluzie inevitabilă, pentru că aceste idei ale rațiunii reprezintă fiecare un necondiționat* a cărui cunoaștere ar permite împlinirea unității cunoașterii. În punctul cel mai înalt al criticii sale, Kant nu renunță la proiectul metafizic. Pe de-o parte, el va trasa moralei sarcina de a-l realiza; pe de altă parte, metafizica ca știință rămâne posibilă: este suficient, grație «revoluției copernicane» să-i determinăm obiectul. *Critica rațiunii pure* se constituie astfel ca o prefață a unui sistem al rațiunii pure, care va fi viitoarea metafizică științifică.

5. *Critica facultății de judecare*

Ideile «transcendentale» au și o altă trăsătură: chiar dacă lor nu le corespunde nici-un obiect al cunoașterii, ele păstrează o funcție «regulativă», ele făcând cunoașterea să tindă către unitatea pe care aceasta o caută. În *Critica facultății de judecare*, scrisă la zece ani după *Critica rațiunii pure*, Kant cercetează tocmai această funcție regulativă a cunoașterii. Prima critică reducea judecățile de cunoaștere la «judecăți determinative» (care determină un obiect cu ajutorul unui concept care-i servește drept regulă). Însă Kant descoperă treptat existența unui alt tip de judecată, pe care o numește «reflexivă». Acest tip de judecată nu produce cunoaștere obiectivă, însă el este expresia subiectivă a unei ordini pe care trebuie să o admitem în obiecte pentru a le putea înțelege. Aceasta este judecata teleologică* (de finalitate); aceasta este în aceeași măsură judecata de gust*, adică cea care se ocupă cu frumosul.

Rațiunea practică

1. Datoria, legea morală

Singura acțiune bună din punct de vedere moral este în forma*, nu în materia* sa. Este aceea care are la bază o intenție pură, adică aceea care este împlinită prin datorie*. Trebuie făcută distincție aici între acțiunea care doar corespunde datoriei (comerciantul poate fi onest prin interes) și cea împlinită prin datorie, fără a avea în vedere considerații legate de interesul pe care îl avem sau de satisfacția pe care o putem obține. Acțiunea morală provine deci dintr-o lege morală care se exprimă sub forma unei datorii («Tu trebuie») și care este o lege universală a rațiunii practice (care acționează reprezentându-și ceea ce trebuie să fie). Dar, cum noi suntem ființe sensibile, legea morală se manifestă sub forma unui comandament, a unui imperativ. Imperativul categoric fundamental îmi comandă să acționez astfel încât maxima acțiunii mele să poată fi ridicată la rangul de lege universală. Acesta este fundamentul necesar al oricărei moralități raționale, dar și al oricărei acțiuni politice, care, departe de a fi o simplă tehnică de putere, trebuie să fie supusă exigenței morale.

2. Unitatea umanității, finalitatea istoriei

Însă omul nu se poate realiza cu adevărat, adică nu poate atinge dezvoltarea deplină a tuturor dispozițiilor sale, decât în societate. De aceea natura, cu înțelepciune, a privat omul de instinct și l-a introdus în lume în nuditatea sa pentru a-l forța să se ridice prin el însuși (prin muncă și cultură) și să stabilească o ordine construită pe reguli. Istoria, concepută ca un progres, este cea care educă umanitatea, pe care o obligă să se perfecționeze fără încetare pentru a participa la libertate. Kant afirmă deci că devenirea speciei noastre are ca finalitate domnia legii și pacea universală, deși instituirea dreptății publice – «cea mai mare problemă a speciei umane» și «cea mai dificilă» – nu poate fi niciodată considerată ca o problemă încheiată. Numai edificarea unei «societăți a națiunilor», supusă unei legislații internaționale, îi va permite omului accesul la pace și la o ordine juridică (condiție a oricărei autentice autonomii) și surmontarea sălbăticiei sale originare (*Proiect către pacea eternă*).

3. Realizarea metafizicii prin morală

Acțiunea morală ne introduce în ceea ce cunoașterea nu poate atinge: ea realizează necondiționatul, care se sustrage rațiunii speculative. Existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea nu sunt obiecte ale cunoașterii, ci sunt postulate necesare ale rațiunii practice. Dincolo de metafizică, principiile religiei sunt deci salvate, însă din alte considerente decât cele religioase: pentru că ele corespund exigenței raționale care stă la baza moralei kantiene.

Principale scrieri: *Critica rațiunii pure* (1781); *Idee a unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit* (1784); *Fundamentele metafizicii moravurilor* (1785); *Critica rațiunii practice* (1788); *Critica puterii de judecare* (1790); *Religia în limitele rațiunii* (1793); *Proiect către pacea eternă* (1795).

«REVOLUȚIA COPERNICANĂ ÎN FILOSOFIE»

Filosofia critică a lui Kant începe cu o constatare: istoria științelor matematicii și fizicii este cea a unor revoluții reușite. Descoperirile lui Thales, ale lui Galilei au deschis calea științei și au făcut posibile cele mai mari cuceriri ale spiritului. Istoria metafizicii, dimpotrivă, rămâne un câmp de bătaie, devastat neîncetat: aici nu pot fi observate decât ruine și contradicții. Aici nu există progres al cunoașterii, ci doar o perpetuă repunere în discuție. Și totuși, metafizica continuă să dicteze adevăruri, ca și cum ea ar rămâne, în ciuda constatării acestui eșec milenar, o exigență ireductibilă a rațiunii. Confruntat cu acest paradox, Kant va încerca să-i dea o soluție teoretică.

«Până acum se admitea că toată cunoașterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele *a priori* cu ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoașterea noastră ar fi lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuși mai bine în problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră, ceea ce concordă și mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoașteri a lor *a priori,* menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece același lucru ca și cu prima idee a lui Copernic, care, văzând că explicarea mișcărilor cerești nu dădea rezultate dacă se admitea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încearcă să vadă dacă n-ar reuși mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele dimpotrivă să stea pe loc.»

Kant, *Critica rațiunii pure* (1781), trad.: N. Bagdasar, E. Moisuc,
Editura Științifică, București, 1969, pp. 23-24.

Cercetarea metafizică

Metafizica s-a construit întotdeauna ca și cum obiectul său ar fi preexistat investigației sale. Astfel, ar exista obiectele lumii, ca domeniu de aplicație al cunoașterii științifice și obiectele care nu ne sunt date direct în experiența sensibilă (Dumnezeu, suflet, unu, ființă...), care constituie domeniul de investigație al gândirii metafizice. Însă, din păcate, toate aceste cercetări menite să constituie o cunoaștere pură, *a priori* (adică o cunoaștere care nu recurge la experiență), nu oferă niciodată rezultate certe.

Revoluția copernicană

Kant propune ca ipoteză ideea potrivit căreia obiectele nu preexistă cunoașterii pe care o avem despre ele. Procesul de cunoaștere nu trebuie deci gândit ca un fascicol de lumină care ar face vizibile obiecte plonjate până atunci în obscuritate: cunoașterea nu-și dezvăluie obiectul, ea îl constituie și îl elaborează. Este ceea ce Kant numește «revoluția copernicană»: obiectul de cunoscut se învârte în jurul subiectului precum pământul în jurul soarelui. În consecință, subiectul care vrea să cunoască lumea, nu mai trebuie să se facă (precum în concepțiile tradiționale) oglinda obiectului, pentru că obiectul nu este niciodată decât oglinda subiectului.

DATORIA

La început Kant pretinde doar că evidențiază o opinie pe cât de comună pe atât de banală: ceea ce considerăm cu adevărat moral este voința bună. Celelalte dispoziții (talentele spiritului, calitățile caracterului) nu pot fi niciodată considerate ca fiind bune în ele însele, ci depind de felul în care le utilizează voința noastră: inteligența sau curajul pot fi folosite în scopuri rele. Singurul lucru care este într-adevăr o valoare pentru ea însăşi este o voință bună, adică a acționa prin datorie.

De exemplu, este desigur conform datoriei ca băcanul să nu-i ceară clientului său neexperimentat prețuri prea mari, şi acolo unde afacerile sunt intense, negustorul deştept nici nu o face, ci are un preț fix general pentru orişicine, aşa că un copil cumpără la el tot atât de bine ca oricare alt client. Toată lumea este deci servită *cinstit*. Dar accasta nu este nici pe departe suficient pentru a crede că negustorul a procedat din datorie şi din principii de onestitate; interesul său a cerut-o; nu se poate presupune însă aici că el ar mai avea şi o înclinație nemijlocită față de clienți, pentru a nu prefera aşa-zicând din dragoste pe nici unul față de altul în fixarea prețului. Deci acțiunea nu a fost săvârşită nici din datorie, nici din înclinație nemijlocită, ci numai din calcul egoist.
O acțiune făcută din datorie îşi are valoarea ei, morală *nu în scopu*, care trebuie atins prin ea, ci în maxima după care este determinată; această valoare nu depinde deci de realitatea obiectului acțiunii, ci numai de *principiul* voliției în virtutea căruia a fost împlinită acțiunea, fără a ține seamă de nici unul din obiectele râvnirii.»

Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*,
trad. N. Bagdasar, Editura Ştiințifică, 1972, pp. 16-16; 17-18.

Moralitate şi legalitate

În prima parte a textului, Kant dă exemplul unui negustor care practică aceleaşi prețuri pentru toți clienții. De ce refuză el să fie necinstit? Dacă examinăm mobilul acțiunii lui, cu siguranță nu vom găsi că este vorba despre un sentiment umanitar (comerțul nu se bazează fără îndoială pe iubirea necondiționată a clienților). Atunci negustorul va fi inspirat de respectul față de legea morală care prescrie onestitatea? Vom înțelege foarte repede că el procedează aşa mai degrabă din calcul şi din interes: o reputație de hoț l-ar face să-şi piardă clientela. El acționează conform datoriei şi nu din datorie.

O morală a intenției

Acest exemplu ne permite să înțelegem că nu trebuie să decidem asupra valorii morale a unui act luând în considerație numai aspectul său exterior: trebuie să ştim pentru ce acționează astfel subiectul. Moralitatea sa depinde de dispoziția interioară a voinței, de intenția care determină acțiunea.

KIERKEGAARD Sören (1813-1855)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Copenhaga, Sören este ultimul dintre cei şapte copii ai lui Mickael Kierkegaard, practicant al unui protestantism auster, care-şi educă fiul într-un climat de credinţă intensă şi tragică, şi cu un pronunţat sentiment al păcatului. În 1838 el se logodeşte cu Régine Olsen, în vârstă de 15 ani. Doi ani mai târziu el rupe în mod misterios logodna. Relaţiile cu tatăl său şi ruptura cu Régine îi vor rămâne pentru toată viaţa teme de meditaţie. După ce şi-a încheiat studiile de teologie, el a lucrat la opera sa scrisă, plasată sub semnul conjugat al căutării credinţei autentice şi al luptei împotriva creştinismului oficial al «preoţilor funcţionari».

Existenţa

Conştiinţa nu este niciodată, ea tinde să devină: ea există. Gândirea lui Kierkegaard încearcă să demonstreze preeminenţa singularităţii existenţei*, pe care el o consideră neglijată de către hegelianismul epocii: spiritul de sistem este incapabil, potrivit lui, să producă altceva decât o gândire abstractă condamnată să nu poată surprinde existentul singular, individul*. Această gândire abstractă, universalistă prin însăşi natura sa, conduce tocmai spre ignorarea esnţialului: situaţia concretă, contingentă şi ireductibil singulară a conştiinţei*, cu toate contradicţiile, sfâşierile şi responsabilităţile sale. În cadrul sistemului totul apare *sub specie aeternitatis*, «sub specia eternităţii» şi a necesităţii*. De asemenea, sistemul nu se poate raporta la trecut decât de o manieră retrospectivă, prezentându-l ca pe un proces istoric împlinit, care a condus cu necesitate la prezent; însă gândirea abstractă nu poate da seama de existenţa temporală, în singularitatea şi în precaritatea clipei, şi *a fortiori* de existenţa viitoare. Această pliere a spiritului de sistem pe ordinea unei eternităţi şi a unei necesităţi în realitate iluzorii are ca efect punerea existenţei gânditorului într-un raport de exterioritate cu înseşi gândirea* sa. Dacă filosofia este într-adevăr o aspiraţie către înţelepciune, ideea unui sistem abstract incapabil să implice existenţa înseşi a gânditorului este, potrivit lui Kierkegaard, derizorie şi burlescă.

Angoasa şi disperarea

Angoasa* şi disperarea sunt elemente motrice esenţiale ale existenţei. Angoasa este incapacitatea de a găsi aici, în lume, răspunsuri umane la întrebările fundamentale ale conştiinţei; este starea fundamentală a unei fiinţe care se ştie condamnată la a alege şi care nu ştie decât să aleagă. Disperarea este imposibilitatea de a fi sine însuşi, dublată de imposibilitatea de a nu fi sine însuşi... Această disperare se naşte din inevitabila distanţă dintre sine şi sine, căreia Kierkegaard îi dă numele de existenţă.

Angoasa şi disperarea sunt deci esenţiale pentru existent, acesta trebuind să şi le asume în dubla lor dimensiune: experienţele dureroase ale finitudinii* existenţei, însă chiar prin acestea, chemare a absolutului*, deschidere către divin.

«Stadiile» pe drumul vieţii

«Stadiile» nu sunt etape propriu-zise, ci categorii care dau seama de diversele figuri ale conştiinţei, de posibilităţile deschise existentului. Stadiul estetic* (în cele două sensuri ale termenului) este cel al plăcerii fugitive, mereu reînnoită în clipa fugitivă – de absorţia sinelui în imediat. Astfel este Don Juan: omul estetic este cel care vrea cu disperare să găsească aici jos repere stabile, însă care nu are nici unul absolut; imagine a dorinţei* inconsistente, el cere să fie «uimit mereu mai mult». Incapabil să facă cea mai neînsemnată alegere durabilă, el se lasă atras către plăcerea neînfrânată, care îl distrează prin non-sensul vieţii sale. Ironia* este stadiul intermediar între cel estetic şi cel etic*: confruntând realul cu exigenţe morale abstracte (cf. Socrate), ironia reiterează incapacitatea de a se fixa în existenţă, însă în acelaşi timp ea cheamă către această fixare. Alegerea propriu-zis etică este astfel ilustrată prin actul căsătoriei. Dacă esteticul se plasa în clipă, eticul se înscrie în timp* şi în temporal. Individul etic este cel care decide într-adevăr să vrea, care face alegeri ce prind într-adevăr contur în sfera socială, cu riscul de a anula de aici singularitatea sa. Umorul, care se naşte dintr-o acută conştientizare a greşelii umane, apare atunci ca o distanţare faţă de această sferă etică căreia îi probează limitele, fără a renunţa însă prin aceasta la ea: într-un fel, un stadiu este întotdeauna reluarea, repetiţia şi depăşirea stadiului inferior. Sentimentul păcatului este cel care împiedică conştiinţa să doarmă în pace în sfera eticului şi care-i impune să-şi caute salvarea în altă parte. Stadiul religios, relaţia cu eternitatea, se înrădăcinează în conştiinţa absolută a greşelii totale a umanităţii (păcatul originar, dar şi crucificarea lui Dumnezeu care s-a făcut om). El se naşte din conştiinţa permanentă a păcătoşeniei ireductibile (căderea, permanent posibilă, în păcat) a umanităţii, care nu se poate salva singură. Acest al treilea stadiu cere un fel de salt în gol: «suspendarea teleologică a eticului prin credinţă*» – după imaginea lui Avraam* care nu renunţă niciodată la rolul său de conducător al poporului sau de tată al lui Isaac, însă care nu-şi asumă aceste funcţii decât suspendându-le în credinţa în comandamentele divine. Stadiul religios presupune un raport singular şi personal cu divinul, care poate fi sursa a ceea ce este aparent nejustificabil prin raport cu simplele valori etice (cf. sacrificiul lui Isaac; poate chiar abandonarea Réginei de către Kierkegaard). Însă tocmai religiosul este cel care ne permite să trăim eticul în plenitudinea sensului său (Isaac păstrat pentru Avraam, pentru că acesta era dispus la sacrificiu; căsătoria fericită – de care Kierkegaard a fost incapabil).

A exista înseamnă deci a-şi asuma paradoxurile cu care se găseşte confruntată o conştiinţă sfâşiată între finit şi infinit, timp şi eternitate, fiinţă şi voinţă, lumea etică şi absolut, singularitatea contingentă a existentului şi transcendenţa* divinului... – paradoxuri dureroase în care numai sfâşierea tragică a conştiinţei ne permite să facem să coexiste contrariile fără a pretinde vreodată să le reconciliem aici jos.

Principale scrieri: *Ironia* (1841); *Jurnalul seducătorului* (1843); *Frică şi cutremurare* (1843); *Repetiţia* (1843); *Conceptul de anxietate* (1844); *Fărâme filosofice* (1844); *Etape pe drumul vieţii* (1845); *Tratat despre disperare* (1848).

1

LA BOÉTIE Étienne de (1530-1563)

REPERE BIOGRAFICE

Bun prieten al lui Montaigne, Étienne de la Boétie este autorul unei opere poetice și politice. Din opera sa se remarcă mai ales *Discurs despre servitutea voluntară*, compus fără îndoială încă din adolescență.

Contrar tuturor ideilor dominante în epocă, La Boétie susține că nici o tiranie nu se poate baza numai pe forță: o oarecare complicitate – cel puțin pasivă – a oamenilor este absolut necesară. Anticipând analizele contemporane ale totalitarismului*, autorul arată că oamenii sunt cei care «se subjugă și se sugrumă ei înșiși»: cu alte cuvinte, ei susțin tirania* țesând o enormă rețea de legături servile, pe deplin suspendate în puterea supremă. Fiecare, într-un anumit sistem, este în același timp asuprit și asupritor, complice și victimă a unei situații care nu este totuși niciodată o fatalitate: căci «pentru a avea libertate, nu trebuie decât să o dorim». Cu toate acestea, La Boétie nu pune în cauză problema monarhiei, nici nu incită explicit la revoltă. El arată, totuși, că politica (cunoscută ca spațiu al libertății împărțite) nu este nici opera lui Dumnezeu, nici a Principelui, ci ea poate fi instituită de către popor, singurul care poate să o dorească și să o fondeze.

Principala operă: *Discurs despre servitutea voluntară* (1548).

LACAN Jacques (1901-1981)

REPERE BIOGRAFICE

Medic psihiatru și psihanalist celebru, Jacques Lacan și-a publicat teza de doctorat despre paranoia în 1932, iar apoi o primă contribuție analitică asupra «stadiului oglinzii» în 1936. După război, el urmează cursul lui Alexandre Kojève despre Hegel și își continuă lucrările sub formă de seminarii săptămânale, mai întâi la *École pratique des hautes études*, apoi la *École normale supérieure*. Exclus din Asociația internațională de psihanaliză, el fondează în 1964 propria lui școală, Școala freudiană din Paris, pe care o desființează în 1980 și o înlocuiește cu Cauza freudiană.

Expresia cheie a lui Lacan este «întoarcerea la Freud», contrar psihanaliștilor americani care tind să «biologizeze» inconștientul, făcând din libido* o energie reală, pe care ar fi suficient să o «eliberăm» (Wilhem Reich). Lacan acordă credit ideii potrivit căreia cura psihanalitică acționează asupra pacientului numai prin intermediul cuvântului. Aceasta îi va permite să afirme că «inconștientul* este structurat ca un limbaj*». Lacan va structura analiza acestuia prin intermediul conceptelor de imaginar, real și simbolic.

Imaginarul, realul și simbolicul

Încă din perioada în care analiza «stadiul oglinzii», Jacques Lacan a arătat că bucuria unui copil în fața imaginii sale în oglindă provine din aceea că el se identifică cu o imagine desăvârșită a lui însuși, dar decalată în raport cu maturitatea sa fiziologică, încă absentă. «Eul» se constituie deci în imaginar, cu dublu sens de imagine și de amăgire, pe fondul unei absențe. Simbolicul este ceea ce înlocuiește absența. A accede la simbolic înseamnă deci, în același timp, a accepta lipsa, castrarea. În ceea ce privește realul, el este această lipsă-în-a-fi, care rezistă oricărei simbolizări și rămâne intangibil. «Realul este imposibil», scrie el. Însă lipsa este constitutivă dorinței*. «A nu ceda propriei dorințe» înseamnă atunci a accepta ca obiectul său, pe care Lacan îl numește «micul a», să fie absent.

Necesitate, cerință și dorință

Nu este deci vorba de a elibera dorinței de o așa-zisă «frustrare». A crede într-o astfel de eliberare posibilă înseamnă a confunda dorința cu necesitatea. Or, fără a nega că omul este o ființă a nevoilor, este clar că, în cazul lui, nevoia se transformă fie și numai pentru faptul că ea se formulează de la o cerere la alta. Dar, în cazul cerinței, care este de fapt cerință de dragoste, celălalt este investit cu o putere imaginară, aceea de a poseda obiectul absent. Or, celălalt este și el supus lipsei. A-l înțelege înseamnă a trece de la cerință la dorință, de la imaginar la simbolic. Această apariție a subiectului prin intermediul celuilalt, reluând formula lui Freud: «*Wo Es war, soll Ich werden*» – «Acolo unde era sinele trebuie să apară eul» –, constituie ascensiunea către uman, dincolo de nevoie, prin și în limbaj.

Principalele opere: *Scrieri* (1966); *Seminarii* (1953-1980)

LAICITATE

(s.f.) **Etim.:** gr. *laikos*, «care aparține poporului». **Politică:** principiu conform căruia statul nu exercită nici o putere religioasă și Biserica nici o putere politică. **Filosofie:** atitudine ce constă în respectarea deplină a libertății de gândire a fiecăruia și în interzicerea oricărei forme de intoleranță în domeniul religios (cf. textului lui Spinoza, «Libertatea de expresie», pp. 491-492), filosofic și în planul credințelor.

Geneza laicității

Într-o societate tradițională, toate aspectele vieții – economice, politice, religioase, artistice etc. – sunt strâns legate. Religia asigură unitatea unei existențe în întregime integrată, al cărei sens nu este problematic. Dimpotrivă, diferențierea instituțiilor este caracteristica esențială a lumii «moderne» (începând din secolul al XVI-lea în Europa). Consecința acestui proces de raționalizare și diferențiere a instituțiilor este următoarea: religia este progresiv respinsă și privită doar ca o dimensiune particulară a vieții sociale, cu propriile ei organisme, separate și specializate. Max Weber* a arătat că tradiția iudeo-creștină – Reforma, în special – a jucat un rol decisiv în procesul ce a avut drept urmare progresul individualismului și al raționalismului european.

O morală și un ideal

Secularizarea (din cuvântul englez *secular*, «temporal», adică disocierea religiei și politicului, a sacrului și a profanului, este deci produsul unei istorii îndelungate și haotice care a condus la separarea Bisericii de Stat (1905). Dar laicitatea nu se rezumă doar la această evoluție instituțională; ea este în aceeași măsură o morală și un ideal: acela al libertății absolute a conștiinței. Laicitatea republicană este în primul rând, potrivit lui Jules Ferry, o dificilă asceză individuală, fondată pe prima dintre îndatoririle republicane: aceea de instruire. Umanismul, raționalismul și respectul libertății de gândire sunt componentele esențiale ale acestei filosofii pe care astăzi mulți o consideră desuetă.

Dezbaterile actuale asupra laicității se preocupă în special de două probleme:

1. Trebuie redefinită laicitatea ținând seamă de noile realități sociologice?
2. Modelul laic (francez) se poate «exporta»?

Nu se poate răspunde la aceste întrebări fără a se pune problema legitimității unei culturi și a unui ansamblu de valori (pluralism, toleranță...), a căror valoare universală este adesea contestată.

Termen învecinat: secularizare. **Termen corelat:** toleranță.

LAPSUS

(s.n.) **Etim.:** termen latin semnificând «acțiunea de a glisa, de a se poticni». **Sens comun și psihanalitic**: eroare comisă în vorbire sau în scris, care constă în folosirea altui cuvânt decât a celui necesar.

Folosirea cuvântului lapsus nu ține exclusiv de psihanaliză și desemnează un fenomen foarte frecvent, în general atribuit întâmplării sau neatenției. La Freud*, lapsusul aparține categoriei de actelor ratate, ansamblu de comportamente care conduc la un alt rezultat decât cel vizat. Potrivit lui, lapsusurile sunt, ca și celelalte acte ratate, manifestarea deghizată a dorințelor inconștiente.

Termeni corelați: act ratat; inconștient, limbaj; psihanaliză.

LEGALITATE

(s.f.) **Etim.:** lat. *lex*, «lege». **Sens comun**: conformitate cu legile stabilite, legi de drept pozitiv (ex.: «a fi în legalitate»). **Filosofie:** la Kant, legalitatea desemnează o simplă conformitate exterioară cu legea morală, prin opoziție cu moralitatea care implică intenția de a acționa din respect pentru legea morală.

Se opune adesea legalitatea – simplă conformitate cu legile, fără o judecată prealabilă asupra fundamentului lor sau a caracterului lor drept sau nedrept – legitimității, care trimite la ideea de echitate*, de bine-fundamentat, de îndreptățit*, de justiție* etc., și face apel la valori considerate superioare valorii legilor stabilite prin dreptul pozitiv. Prin aceasta se urmărește sublinierea pericolului legalismului, adică pericolul unei atitudini care constă în a urma necondiționat litera legii*. Însă, legea poate fi nedreaptă în aplicarea ei, deoarece ea nu ține seamă, datorită caracterului său abstract și general, de situațiile particulare. Legea poate fi nedreaptă în însuși principiul său, mai ales dacă ea își trădează caracterul general și devine discriminatoare. În sfârșit, legile pot fi în opoziție cu valorile morale și religioase, considerate ca superioare simplului respect al legilor. Dar atunci se pune problema legitimității refuzului de a se supune legii. Legea poate, de altfel, să prevadă și să definească limitele unui astfel de refuz, cum ar fi, spre exemplu, în cazul obiecţiilor conştiinţei.

Termeni învecinaţi: legalism; loialism. **Termeni opuşi:** ilegalitate; legitimitate. **Termeni corelaţi:** drept; lege.

LEGE

(s.f.) **Etim.:** lat. *lex*, «lege». **Drept şi politică**: regulă obligatorie stabilită de către o autoritate suverană, care guvernează raporturile dintre oameni în interiorul unei societăţi. **Filosofie:** regulă de acţiune căreia este obligatoriu să ne conformăm pentru a realiza binele moral (cf. Kant). **Ştiinţă şi epistemologie**: raport măsurabil, universal şi constant, stabilit între fenomenele naturale (ex. «legea căderii corpurilor»).

Legea, în sens juridic sau în sens moral, stabileşte o obligaţie; ea are semnificaţia de regulă*. Legea, în sens ştiinţific, descrie o relaţie care nu admite nici o excepţie; ea are sens de necesitate*. Totuşi, legea juridică, în măsura în care se distinge de un simplu decret, prezintă un caracter de generalitate şi de abstractizare asemănător celui prezentat de lege în sens ştiinţific. Aşa cum subliniază Rousseau* în capitolul al VI-lea, cartea I din lucrarea sa *Contractul social*, legea este generală prin obiectul său şi prin sursa sa: prin obiectul său, pentru că legea nu este stabilită pentru un individ, ci ca regulă generală a vieţii sociale care se impune tuturor; prin sursa sa, pentru că ea nu rezultă din voinţa particulară a unui individ, nici măcar a unei majorităţi, ci din voinţa generală a tuturor, făcând abstracţie de interesele lor private. De asemenea, potrivit lui Kant*, legea morală are, prin definiţie, un caracter de universalitate. Ea nu prescrie nici o datorie* particulară, ci este însăşi raţiunea* practică în sensul că ea este impusă omului prin forma* sa, care este universalitatea. Formula sa este: «Acţionează astfel încât maxima voinţei tale să poată oricând valora în acelaşi timp ca principiu al unei legislaţii universale.» (*Critica raţiunii practice*, Prima parte, cartea I). Dar, în timp ce universalitatea ce caracterizează legea în sens ştiinţific este o universalitate dată, universalitatea ce caracterizează legea morală poate fi doar cerută, ea conţinând în ea însăşi posibilitatea transgresiunii sale. Aceasta se întâmplă pentru că legea ştiinţifică ţine de domeniului naturii, iar legea umană de domeniul libertăţii.

Termeni învecinaţi: imperativ; normă; obligaţie; regulă. **Termen opus**: arbitrar. **Termeni corelaţi:** instituţie; legalitate; ordine; putere; regulă; replică; ştiinţă; voinţă generală.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm (1646-1716)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Leipzig, Leibniz studiază filosofia, iar apoi dreptul şi matematicile. Numit consilier la curtea supremă din Mayence în 1667, el este însărcinat cu misiuni diplomatice. Leibniz se străduieşte să construiască unitatea politică şi religioasă a Europei, dezbinată în acea vreme. Călătoreşte mult, întâlnind numeroşi mari filosofi şi savanţi ai timpului său. El descoperă calculul infinitezimal în 1676 şi publică primele sale opere filosofice. Întors în Germania, el este numit bibliotecar şi consilier la curtea din Hanovra în 1677. În acest timp face o istoriografie a Casei de Hanovra. În paralel, el continuă elaborarea propriului său sistem filosofic.

Un spirit foarte curios

Leibniz a fost, cu certitudine, unul din cele mai mari şi cele mai cultivate spirite ale timpului său. Avid de cunoaştere, el se interesează de orice: istorie, drept, biologie, matematici, fizică. Această varietate de preocupări nu este un semn de împrăştiere, ci este rezultatul unei duble convingeri: raţiunea* este prezentă pretutindeni, realitatea este inepuizabilă. Raţionalismul* lui Leibniz, contrar celui al lui Descartes* – căruia i se opune – nu respinge realitatea sensibilă şi schimbătoare; dimpotrivă, el o acceptă şi o explică. A gândi diversitatea, fără a renunţa la unitate, dar şi a gândi unitatea fără a ignora diversitatea, aceasta este ideea care animă întreaga sa filosofie.

Monada sau unitatea adevărată

Această uniune dintre unitate şi diversitate constituie, potrivit lui Leibniz, fundamentul oricărei realităţi. Ce există cu adevărat? Răspunsul lui Leibniz este: substanţa individuală pe care el o denumeşte monadă*, de la un cuvânt grecesc care semnifică «unitate». Este clar, scrie el, că «ceea ce nu este într-adevăr *o* fiinţă, nu este nici o *fiinţă*». Dar unitatea monadei nu este aceea a unui simplu agregat, a cărui unitate este pur externă – ca aceea a unei grămezi de nisip, spre exemplu –, ea este o adevărată unitate internă, care dă coeziune compusului – ca în cazul unui organism* viu. Adevărat «punct metafizic*», prin opoziţie cu punctul matematic sau cel fizic, care sunt încă divizibile, monada este nu numai primă, ci chiar unică, adică diferită de oricare alta, tocmai prin aceasta ea fiind cu adevărat substanţă*. În fapt, dacă substanţa poate fi definită drept cea căreia i se poate aplica un atribut*, dimpotrivă, ea însăşi nu poate servi drept atribut. Să considerăm substanţa individuală – sau monada – Iulius Cesar. Despre el – dar şi despre alţii – putem spune că este împărat. Dimpotrivă, despre nimeni altul decât despre el putem spune că este Iulius Cesar. De altfel, numai prin abstracţie putem separa un atribut sau altul de substanţa care le serveşte drept suport. În realitate, monada reprezintă ansamblul atributelor sale, care o constituie şi o individualizează. O substanţă conţine toate determinările sale trecute, prezente şi viitoare. Monada nu are, în fapt, «nici uşi, nici ferestre» prin care să primească în mod pasiv, din exterior, determinările sale. Dimpotrivă, ea este o forţă activă şi extrage din propriul fundament ceea ce i se întâmplă.

Armonia prestabilită

O monadă nu conţine doar propria sa istorie, ci şi întregul univers, pe care îl reprezintă. Acţiunea unei monade este legată, din aproape în aproape, de ansamblul evenimentelor lumii. De asemenea, percepţia* este suma «micilor percepţii» inconştiente. Când percep zgomotul unui val, eu percep, fără să-mi dau seama, zgomotul fiecărei picături de apă. Astfel, fiecare monadă este ecoul întregului univers, pe care, asemenea unei oglinzi, îl concentrează şi îl «exprimă» din propria sa perspectivă. Pentru a ilustra această idee, Leibniz utilizează adesea imaginea unui teatru în care fiecare spectator vede acelaşi spectacol ca şi vecinul său, dar din locul în care el este aşezat. Acelaşi spectacol este «exprimat» diferit de către fiecare spectator. Astfel, fără să existe o acţiune exterioară a unei monade asupra alteia, există totuşi comunicare* între ele, căci ele corespund una alteia, în sensul că fiecare se acordă cu celelalte, într-un univers ordonat de către Dumnezeu*. Aceasta este teza armoniei* prestabilite, care îi permite lui Leibniz să răspundă la dificila problemă a uniunii sufletului* şi corpului*. Nu este deloc necesar să presupunem că între ele există o acţiune reciprocă problematică. Dar dacă ele se află în corelaţie şi se întâlnesc, aceasta se întâmplă deoarece, pur şi simplu, sufletul şi corpul se «acomodează» unul cu celălalt ca, de altfel, toate monadele între ele.

Cea mai bună dintre lumile posibile

Ideea armoniei trebuie să fie luată aici în sens propriu, adică în sens muzical şi estetic. Lumea este un ansamblu armonios, a cărui frumuseţe rezidă în acordul părţilor. Ea este cea mai bună dintre lumile posibile deoarece satisface dubla exigenţă a unităţii şi a diversităţii, adică maximum de ordine şi maximum de varietate. Această dublă exigenţă este ea însăşi conformă, pe de-o parte, principiului de continuitate, după care «natura nu face salturi», şi care asigură lumii ordinea şi unitatea şi, pe de altă parte, principiului indiscernabililor*, după care nu există în natură două fiinţe cu adevărat identice, fapt care îi asigură acesteia varietatea. În sfârşit, dacă Leibniz afirmă că această lume este cea mai bună dintre lumile posibile, aceasta nu este rezultatul unui optimism naiv, aşa cum Voltaire* a crezut că-i poate reproşa, ci pentru că această teză este singura conformă principiului raţiunii suficiente, potrivit căruia trebuie totdeauna să fie posibil să explicăm «de ce există ceva mai degrabă decât nimic şi de ce aşa şi nu altfel». Într-adevăr, dacă toate lumile posibile ar fi fost la fel de bune sau de rele, nu ar fi existat nici o raţiune ca Dumnezeu să creeze una mai curând decât alta. Totuşi, cea mai bună lume posibilă nu este o lume perfectă. Răul* există, dar Dumnezeu nu este răspunzător de el. El rezultă din limitarea inițială a oricărei creații, limitare pe care fiecare monadă se străduieşte, pe cât este posibil, să o depăşească, în efortul pe care ea îl face pentru a exprima cât mai bine cu putință lumea.

Principalele opere: *Disertație metafizică* (1686); *Noi eseuri asupra intelectului omenesc* (1704); *Eseuri de teodicee* (1710); *Monadologia* (1714).

CEA MAI BUNĂ DINTRE LUMI

Optimismul teoretic al lui Leibniz este interpretat adesea prin prisma considerațiilor derizorii din Candid: ca o naivitate care ține să vadă pretutindeni bine când totul este cât se poate de rău. Fără îndoială că Voltaire deformează şi caricaturizează tezele lui Leibniz; sau, mai mult, el nu prezintă decât concluziile, fără să expună bazele metafizice. În realitate, Leibniz nu a afirmat niciodată despre această lume că ar fi perfectă (numai Dumnezeu ar putea fi), dar el a susținut întotdeauna că din punct de vedere metafizic ar fi fost imposibil ca ea să fie mai bună.

«Noțiunea de Dumnezeu cea mai general admisă şi cea mai semnificativă din câte avem, este exprimată destul de bine în termenii că Dumnezeu este o ființă absolut perfectă, urmările ei totuşi nu sunt luate îndeajuns în considerare; şi, pentru a pătrunde mai adânc în înțelesul ei, este potrivit să observăm că există în natură multe perfecțiuni cu totul diferite, că Dumnezeu le posedă pe toate împreună, şi că fiecare dintre ele îi aparține în gradul cel mai înalt.

Trebuie să cunoaştem, de asemenea, ce este aceea perfecțiune: o caracteristică îndeajuns de sigură a ei este că formele sau naturile care nu sunt susceptibile de grad ultim nu sunt perfecțiuni, ca, de pildă, natura numărului sau a figurii. Căci numărul cel mai mare dintre toate, sau numărul tuturor numerelor, întocmai ca şi cea mai mare dintre toate figurile, implică contradicție; dar ştiința cea mai mare şi atotputernicia nu cuprind în ele nici o imposibilitate. În consecință, puterea şi ştiința sunt perfecțiuni şi, în măsura în care ele aparțin lui Dumnezeu, ele nu au limite.

De unde rezultă că Dumnezeu, posedând înțelepciunea supremă şi infinită, acționează în modul cel mai perfect, nu numai în sens metafizic, dar şi vorbind în sens moral, şi că putem spune astfel, în ceea ce ne priveşte, că pe măsură ce vom fi mai lămuriți şi mai informați asupra operelor lui Dumnezeu, în aceeaşi măsură vom fi mai înclinați să găsim că ele sunt excelente şi dau satisfacție în întregime la tot ce am fi putut dori.»

Leibniz, *Disertație metafizică* (1686),
trad. Ctin. Floru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 9.

Dumnezeul perfect

Leibniz explică ceea ce înțelege el prin perfecțiune: starea unui lucru în care acesta cunoaşte cel mai înalt nivel al său de a fi. Această precizare este importantă pentru a remarca faptul că perfecțiunile lui Dumnezeu sunt actuale şi active. Ele nu sunt ca seriile infinite de numere cărora li se pot adăuga infinit unități. De altfel, Dumnezeu nu este perfect doar în act: el este în mod absolut. Cantitativ: el posedă toate perfecțiunile; calitativ: el atinge aceste perfecțiuni într-o dimensiune supremă. Spre exemplu, ştiința sa este cea mai vastă. Nu numai că el cunoaşte toate lucrurile, dar le cunoaşte la un nivel de profunzime ce nu poate fi depăşit. Mai mult: el are toate calitățile (dreptate, generozitate, compasiune...), şi le posedă în puritatea lor absolută.

Cea mai bună dintre lumile posibile

Dumnezeu este deci atotştiutor şi atotputernic. Perfecțiunea naturii sale se exprimă deci în mod necesar în Creația sa. O privire sumară asupra lumii în care trăim lasă, totuşi, o impresie contrară: răul, nedreptatea, suferința şi inechitatea par să domine. Aceasta va fi provocarea filosofiei, de a se plasa la un nivel de examinare suficient de profund pentru a putea face să strălucească pretutindeni excelența divină.

LEVIATHAN

Monstru biblic despre care se scrie în Cartea lui Iov că «nu are stăpân pe pământ». În textul biblic, puterea pământească a lui Leviathan este evocată pentru a arăta măsura în care ea este depăşită de puterea celestă a lui Dumnezeu, care domină orice creatură, chiar şi pe cea mai teribilă.

Cuvântul Leviatan a fost reluat în secolul al XVII-lea de către Hobbes*: acesta este titlul operei sale majore. *Leviathanul* desemnează, în cadrul operei lui Hobbes, statul* şi simbolizează puterea acestuia. Teoria absolutistă asupra puterii pe care o dezvoltă Hobbes (cf. Absolut) face din dominația statului, prin acest cuvânt biblic, simbolul caracterului monstruos al statului modern («cel mai rece dintre monştrii reci», va spune Nietzsche*), care devorează forțele vitale ale individului. Dar în cazul lui Hobbes, a afirma aceasta este un contrasens: el numeşte statul «Leviathan», nu pentru a arăta că el este înfricoşător, ci dimpotrivă, pentru a face din el un «Dumnezeu muritor». Statul este Leviathan pentru că el este un «om artificial» înzestrat cu un «suflet artificial» (suveranitatea*) şi infinit mai puternic, dar şi mai rezonabil decât indivizii ce se conduc prin ei înşişi.

LÉVINAS Emmanuel (născut în 1906-1995)

REPERE BIOGRAFICE

S-a născut în 1906 în Lituania, fiind naturalizat francez în 1930. Primele sale lucrări îi sunt consacrate lui Husserl, pe de-o parte și Talmudului, pe de altă parte. El va fi director al Școlii normale israelite orientale (1946), apoi profesor de filosofie la Poitiers, Nanterre și la Sorbonna.

Etică și infinit

Metafizica* este, potrivit lui Lévinas, inseparabilă de o etică*, deoarece numai relația cu alteritatea constituie o veritabilă «deschidere către infinit». Acest lucru este valabil și în cazul conceptelor teologice care, scrie el, ar rămâne «cadre vide și formale» dacă ar fi considerate independent de conținutul lor moral. Etica este deci filosofia primă, cea pornind de la care orice interogație metafizică sau religioasă capătă un sens. Ființa poate fi înțeleasă numai pornind de la «alteritatea ființei». Întâlnirea chipului* celuilalt, constituie, pentru Lévinas, experiența prin excelență – și singura mărturie efectivă – a transcendenței, unica revelație posibilă a «minunii ideii de infinit».

Un nou umanism

Umanismul nu mai poate semnifica recunoașterea unei esențe invariabile (omul), ocupând un loc central în real și generând toate valorile. Însă, dacă Lévinas ia cunoștință de actul «morții omului» (cf. Lévi-Strauss), el nu face aceasta pentru a recuza umanismul, ci dimpotrivă, pentru a-l reactiva.

O relecturare talmudică a Bibliei îl va conduce la punerea în valoare a dimensiunii etice a Legii scrise, prin care teama de Dumnezeu se manifestă ca «teama pentru celălalt om». Inspirat de spiritul mesajului biblic, noul umanism nu se mai susține deci pe rațiunea concepută ca un limbaj abstract, universal și anonim, ci pe devotament, deschidere și responsabilitate. Lectura Bibliei ne învață, într-adevăr, că umanitatea omului poate genera sau opri violența: ea nu se manifestă cu adevărat decât ca grijă pentru aproapele și conștiință a proximității reale a «Alterității Absolute» (Dumnezeu) în fragilitatea chipului fiecărui om. Altfel spus, umanul își face apariția atunci când un subiect – în mod paradoxal, chiar absurd – este responsabil pentru celălalt înainte de a se preocupa de propria persoană. Relația etică cu altul nu poate fi, potrivit lui Lévinas, decât dezinteresată, asimetrică și eliberată de orice măsură.

Principalele opere: *Totalitate și infinit* (1961); *Libertate dificilă* (1963); *Patru lecturi talmudice* (1968); *Umanismul celuilalt* (1972); *Altfel decât a fi, sau dincolo de esență* (1974); *Etică și infinit* (1982); *Timpul națiunilor* (1988).

LÉVI-STRAUSS Claude (născut în 1908)

Născut în 1908 la Bruxelles, obține «agregația» în filosofie. Pe durata lungului său sejur în Brazilia (1935-1945), el studiază diferite forme de cultură (relațiile de rudenie, mituri etc.) ale societății indiene tradiționale. În Statele Unite îl întâlnește pe lingvistul Roman Jakobson, din care se inspiră în elaborarea tezelor sale structuraliste. Începând din 1958, el predă antropologia structurală la *College de France*.

Natură și cultură

«Tot ceea ce este universal în om ține de natură și se caracterizează prin spontaneitate; [...] tot ceea ce este supus unei norme aparține culturii și prezintă atributele de relativ și particular.»: Lévi-Strauss stabilește aici o linie de demarcație aparent simplă între natură* (universalul) și cultură* (regulile particulare). Această simplitate este totuși foarte relativă: într-adevăr, ce se poate spune despre legea prohibiției incestului, care prezintă, în mod evident, caracterele contradictorii a două ordini despre care se credea că pot fi disociate? Deși constituie o dispoziție socială, legea care interzice relațiile sexuale în interiorul unui câmp de rudenie posedă, totuși, un caracter de universalitate. Clarificarea acestei probleme l-a determinat pe Lévi-Strauss să considere prohibiția incestului ca punct de legătură între natură și cultură; cu condiția, totuși, să se interpreteze corect această interdicție ca mărturie a legii fundamentale a schimbului* (darul și reciprocitatea) care acționează în orice societate, deși întotdeauna după modalități particulare.

Structuralismul

Schimbul (circulația de bunuri, persoane, servicii) constituie o invariantă a oricărei vieți sociale. În vederea degajării inteligibilității ascunse a diverselor forme ale activității simbolice, antropologia* va împrumuta metoda de analiză a lingvisticii*. Savantul construiește modele abstracte (sau structuri, adică ansambluri de corelații determinate între variabile) susceptibile de a se adapta la conținuturi extrem de variate. Metoda* «structuralistă*» acordă întâietate sistemului în raport cu elementele și subliniază permanența relațiilor dincolo de diversitatea semnificațiilor. O astfel de abordare permite evidențierea unor legături între producțiile simbolice: este posibil să demonstrăm că miturile, măștile, relațiile economice, modurile de a servi masa, sistemele totemice etc., corespund toate unei logici combinatorii complexe și pot fi, din acest motiv, tratate științific.

Gândirea sălbatică

Pe baza metodei structurale, Lévi-Strauss stabilește faptul că «gândirea sălbatică», departe de a fi «primitivă» – adică prelogică – este foarte sistematică. Riturile magice, reprezentările totemice, sistemele matrimoniale etc. sunt mărturia unei aproximații clasificatoare și deci, logice, a lumii naturale și a celei sociale. În acest sens, ele constituie o formă de anticipare a demersurilor noastre științifice: «gândirea sălbatică» nu este mai puțin preocupată de ordine și de sistem decât gândirea carteziană. Ea se deosebește, totuși, de raționalitatea noastră tehnică printr-o mai mică preocupare pentru eficiență și printr-o apropiere mitică de istorie, care tinde să situeze în afara timpului evenimentele fondatoare ale ordinii sociale.

Critica umanismului

«Noi credem că scopul ultim al științelor umane, scrie Lévi-Strauss în *Gândirea sălbatică*, nu este acela de a construi omul, ci de a-l distruge.». Această afirmație a fost diferit interpretată. Ea traduce în primul rând o poziție metodologică preconcepută: înlăturarea «individului*» («copil răsfățat care a ocupat prea mult timp scena filosofică») dovedește o preocupare pentru obiectivitate, adică pentru științificitate. Dar expresia marchează, de asemenea, o dorință clară de separare față de tradiția umanistă occidentală. Potrivit lui Lévi-Strauss, sinteza dintre creștinism (unitatea genului uman) și cartezianism (omul ca apogeu al naturii) este responsabilă de întreaga megalomanie a Modernismului (începând de la cucerirea coloniilor și până la fascismul secolului XX). Este deci timpul pentru om să se mulțumească cu un loc mai modest în natură. A nu avea încredere în om pentru a-l respecta pe celălalt: acesta poate fi programul filosofului care nu se mulțumește, așa cum se observă, să observe lumea ca savant sau ca estet, ci apelează în cadrul acestei întreprinderi și la responsabilitatea noastră politică și morală.

Principalele opere: *Structurile elementare ale înrudirii* (1949); *Rasă și istorie* (1952); *Tropice triste* (1955); *Gândirea sălbatică* (1962); *Antropologia structurală* (1958); *Mitologice* (1964-1971); *Privirea îndepărtată* (1983); *De aproape și de departe* (1988); *Istoria Lynxului* (1991).

LIBER ARBITRU

(s.m.) **Etim.:** lat. *liberium arbitrum*, «judecata arbitrului», «puterea de a alege». **Sens vechi**: sinonim cu libertate; capacitate de a se determina prin el însuși, în mod spontan și voluntar. **Sens modern**: capacitatea de a alege între două sau mai multe comportamente, fără a înclina *a priori* către unul sau altul; altfel spus: capacitatea de a fi cauza primă și absolută a acțiunilor noastre.

Termeni corelați: act gratuit; măgarul lui Buridan; determinism; libertate.

LIBERAL

Cf. Liberalism.

LIBERALISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *liberalis*, «binefăcător», «generos». **Filosofie politică:** concepție care l-a avut pe John Locke ca unul dintre primii reprezentanți și care face din subiectul individual, dotat cu drepturi inalienabile (proprietate, libertate...), sursa și centrul relațiilor sociale. **Economie politică:** principiu legat de liberalismul politic, potrivit căruia legile pieței trebuie să rămână libere, pentru că ele sunt naturale (ex.: legea cererii și a ofertei) și generează singure echilibrul dintre producție, distribuție și consum (cf. Adam Smith).

Funcția statului* liberal trebuie să fie cea de a garanta drepturile individuale. Autoritatea sa prezintă deci limite: puterile care se exercită în cadrul lui (executivă, legislativă, judecătorească) trebuie să fie separate pentru a se evita orice abuz (cf. Montesquieu), iar el trebuie să se ferească să reglementeze «societatea civilă*», adică atât domeniul vieții private (de unde libertatea de conștiință și principiul toleranței*), cât și domeniul relațiilor economice și piața muncii. Susținând principiul separației puterilor și menținând statul în slujba protecției drepturilor individuale, proprietății și libertății, liberalismul a criticat în primul rând absolutismul care s-a dezvoltat în secolul al XVII-lea și care a fost treptat identificat de către gândirea liberală cu o putere intolerantă și arbitrară, total abuzivă.

Începând cu Revoluția franceză, în special cu episodul terorii, și o dată cu dezvoltarea curentului socialist, în secolul al XIX-lea, ținta liberalilor, atât în politică cât și în economie, se va schimba. Ei încearcă să afirme valoarea societății «liberale»: pe de-o parte, împotriva oricărei concepții «democratice» asupra puterii, proclamând dominația «voinței generale*» și riscând prin aceasta să antreneze tirania maselor, la fel de detestabilă și de arbitrară ca și cea a monarhiei absolute (ex. critica ideilor lui Rousseau* de către liberalul Benjamin Constant); pe de altă parte, împotriva revendicărilor colectiviste sau planificatoare (socializarea proprietății, reglementarea dreptului la muncă...); în sfârșit, chiar în sânul societății liberale, împotriva dezvoltării drepturilor sociale, a protecției sociale și a «Statului-providență». O astfel de evoluție are ca efect o intervenție semnificativă a statului în cadrul societății civile și o ruptură a echilibrului natural pe care liberalismul îl întrevede în concurența spontană dintre voințele individuale.

Acesta este motivul pentru care gândirea liberală a vrut întotdeauna să limiteze egalitatea* la egalitatea în drepturi. Ea nu se preocupă de egalitatea socială: aceasta presupune faptul că statul intervine pentru a «corecta» jocul liber al societății civile, ceea ce este perceput de către liberalism ca fiind fatal libertății.

Termeni învecinați: individualism; toleranță. **Termeni opuși:** absolutism; colectivism; comunism; etatism; socialism. **Termeni corelați:** individ; libertate; politică; stat.

LIBERTATE

Libertatea, atât de dificil de definit, constituie totuşi pentru fiecare dintre noi o experiență, sau cel puțin o reprezentare atât familiară cât şi indiscutabilă.

Libertate şi constrângere

A fi liber înseamnă, în primul rând, a nu fi împiedicat să faci ceea ce vrei – a-ți părăsi locuința sau a-ți părăsi țara, spre exemplu – sau, mai mult, a spune fără teamă ceea ce gândeşti. Ca urmare, libertatea este concepută de obicei ca absența oricărei constrângeri exterioare: acest sens uzual al cuvântului libertate (din lat. *liber*) întâlneşte de altfel şi sensul său originar. La originile civilizației noastre, libertatea este condiția liberă a omului care nu este sclav (*servus*) sau prizonier. Prin opoziție cu sclavul, tratat ca o unealtă neînsuflețită lipsită de drepturi, stăpânul sau cetățeanul dispune în mod liber de persoana sa şi participă activ la viața oraşului*. Astfel, libertatea constituia mai întâi un statut, adică o condiție socială şi politică garantată printr-un ansamblu de drepturi şi datorii, înainte de a fi concepută de către filosofi şi teologi ca o caracteristică individuală pur psihologică şi morală. Căci, aşa cum arată Hannah Arendt*, fără o viață publică garantată politic, libertatea, sub orice formă s-ar înfățişa, nu poate avea nici o «realitate mondenă» (*Criza culturii*).

Libertatea ca independență interioară

Stoicii încearcă totuşi să considere libertatea ca fiind independentă de orice condiție exterioară. Înțeleptul, reuşind să se detaşeze complet de orice nu este în puterea sa, nu depinde decât de el însuşi şi nu cunoaşte nici suferința, nici constrângerea. Libertatea este astfel concepută ca fiind starea ideală a ființei umane, care atinge serenitatea prin stăpânirea pasiunilor* şi prin înțelegerea naturii. O astfel de detaşare implică fără îndoială o forță sufletească puțin obişnuită. Orice s-ar spune, concepția stoică orientează reflecția teoretică într-o direcție nouă şi fecundă. De aici înainte, pentru întreaga filosofie clasică (cf. Spinoza şi Leibniz), libertatea semnifică independența interioară şi capacitatea morală de a se determina urmând numai îndemnurile rațiunii şi inteligenței, nedominate de pasiune. Însă aceasta ar însemna că libertatea nu este decât un alt nume pentru rațiune: caz în care, nu s-ar înțelege prin ce se distinge de necesitate (cf. textelor lui Spinoza, p. 493). Preocupat de această contradicție majoră a conceptului de libertate, Descartes* l-a descompus în două etape: una negativă, «libertatea de indiferență» (sau puterea de a alege chiar şi falsul sau răul) şi pozitivă, atunci când este dirijată de cunoașterea binelui («libertate iluminată»). Dar omul, divin prin voința sa infinită, nu poate totuși decât să admită evidența ce-și are sursa în Dumnezeu, singura voință cu adevărat liberă, sau altfel spus, creatoare de valori și de adevăruri. Dimpotrivă, Jean-Paul Sartre* va atribui omului acest «liber arbitru», absolut originar și creator, pe care el îl consideră în același timp ca responsabilitate absolută.

Libertatea și legea

Concepută ca pură putere de autodeterminare, ca liber arbitru eventual arbitrar și inconsecvent, libertatea ar fi incompatibilă cu existența societății: căci, atunci când fiecare face ceea ce îi place, scrie Rousseau*, «se face adesea ceea ce displace altora, iar statul în care se întâmplă acest lucru nu poate fi numit un stat liber». Pentru Rousseau, ca și pentru Kant*, nu există libertate fără lege*: în fapt, dacă legea limitează libertatea noastră, ea este în același timp și condiția ei. De ce? Pentru că demnitatea omului se bazează pe această capacitate a sa de a se determina în funcție de o voință morală, sau chiar legislativă, și nu în funcție de înclinațiile sale, pe care nu poate decât să le suporte. Libertatea este deci, în mod paradoxal, puterea de a ne supune legii morale. Această concepție asupra libertății prin intermediul legii, sau autonomie*, își găsește expresia politică în Declarația drepturilor omului și cetățeanului, în conformitate cu principiile enunțate de către Montesquieu* într-un text celebru din *Spiritul legilor*: «Într-un stat, adică într-o societate în care există legi, libertatea nu poate consta decât în a putea face ceea ce ar trebui să vrei, și în a nu fi constrâns să faci ceea ce nu ar trebui să vrei» (II, 3).

Libertăți «negative» și libertăți «pozitive»

«Libertatea constă în a nu depinde decât de legi»: această expresie a lui Voltaire* comportă, dacă reflectăm atent asupra ei, o periculoasă ambiguitate. Libertatea începe din punctul din care legea încetează să comande («Sunt liber să fac tot ceea ce legea nu-mi interzice») sau, mai degrabă, ea constă în puterea de a legifera? Această dificultate trimite fără îndoială la o contradicție fundamentală a conceptului politic de libertate. Potrivit lui Benjamin Constant, concepția anticilor despre libertate (libertatea concepută ca participare activă a cetățeanului la viața publică) nu corespunde nicidecum concepției moderne, conform căreia independența individuală, protejarea intereselor private, libertatea de expresie și absența opresiunii au devenit valori esențiale. Filosoful american Isaiah Berlin, reluând această distincție într-un cunoscut articol («Două concepții despre libertate»), opune libertatea «negativă» (libertatea de a se exprima fără cenzură, spre exemplu) libertății «pozitive», care reprezintă puterea de a lua parte la deciziile publice și de a exercita autoritatea în general. Desigur, aceste două aspecte ale libertății ar trebui întotdeauna să coincidă: cel care exercită puterea nu poate dori să-și facă rău lui însuși! Totuși, istoria a demonstrat că un popor se poate guverna el însuşi cu brutalitate şi de o manieră iraţională şi că, prin urmare, «libertatea negativă» (a nu fi împiedicaţi de nimeni în ceea ce dorim să facem) este poate libertatea prin excelenţă, sau pur şi simplu libertatea. Acesta este, spre exemplu, punctul de vedere al lui Raymond Aron*, pentru care, libertatea fundamentală este aceea «de a nu fi împiedicat să». Celelalte libertăţi sunt, de fapt, «drepturi-capacităţi» sau «drepturi-creanţe» (dreptul la muncă, dreptul la educaţie, spre exemplu) care pot şi care trebuie să fie cerute, dar pe care nu ne putem aştepta ca statul să le garanteze efectiv (*Eseu asupra libertăţilor*).

Texte-cheie: Epictet, *Manual*; R. Descartes, *Corespondenţă*; E. Kant, *Fundamentele metafizicii moravurilor*; R. Aron, *Eseu asupra libertăţilor*. **Termen învecinat**: autonomie. **Termeni opuşi:** alienare; dependenţă; sclavagie; servitute. **Termeni corelaţi:** act gratuit; măgarul lui Buridan; democraţie; determinism; datorie; existenţialism; fatalism; liber arbitru; lege; pasiuni; putere; stat; voinţă.

LIBIDO

(s.f.) **Etim.:** termen lat. cu semnificaţia de «apetit»; «dorinţă erotică»; «senzualitate». **La Freud:** energie constituită din ansamblul pulsiunilor de natură sexuală.

Libidoul poate avea ca obiect fie propria persoană (libodoul eului), fie un obiect exterior, aceste «investiţii» (în eu sau în obiect) variind în sens invers (adică libidoul abandonează eul pentru a se ataşa faţă de obiecte şi reciproc).

Termeni învecinaţi: plăcere; pulsiune sexuală. **Termeni corelaţi:** narcisism; pulsiune; principiul plăcerii; sexualitate; sublimare.

LIMBĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *lingua*, «limbă», «vorbire». **Sens comun**: produs social al facultăţii limbajului, ansamblu de convenţii necesare adoptate de către corpul social pentru a permite exercitarea acestei funcţii de către indivizi (ex.: «limba engleză»).

Termeni corelaţi: limbaj; vorbire.

LIMBAJ

Încă de la începutul secolului XX, ştiinţele umane – în special lingvistica – au fost conduse către nevoia de a separa diferitele sensuri ale cuvântului limbaj, pe care utilizarea comună le confundă adesea. În sens larg, limbajul semnifică orice sistem sau ansamblu de semne care permite exprimarea sau comunicarea*. În acest sens, se vorbește în mod curent despre «limbajul» informatic – ansamblu de semne utilizate pentru formularea de instrucțiuni – sau despre «limbajul» animal. Dar limbajul, în sens strict, reprezintă o instituție universală și specifică umanității, care comportă caracteristici proprii, ce trebuie subliniate în acest context.

Limbaj, limbă, vorbire

Vom face distincție între limbaj, ca facultate sau aptitudine de a constitui un sistem de semne*, și limbă, care este instrumentul de comunicare propriu unei comunități umane: o limbă reprezintă un ansamblu instituit și stabil de simboluri verbale sau scrise, propriu unui grup social și susceptibil de a fi bine sau greșit tradus într-un alt limbaj. În sfârșit, limbajul nu trebuie să fie confundat nici cu vorbirea, care este actul individual prin care se exercită funcția lingvistică.

Caracteristică a omului

A susține faptul că limbajul este propriu omului nu este, așa cum se crede uneori, o insultă la adresa lumii animale. Aceasta înseamnă a spune că dintre toate sistemele de comunicare, cel al ființelor umane deține un anumit număr de caractere particulare și inseparabile de alte caracteristici umane. Această teorie este formulată, de o manieră puțin brutală vor spune unii, de către Descartes*. Potrivit lui, limbajul constituie dovada unei facultăți de a gândi și de a raționa, proprii omului; și dacă animalele nu vorbesc, aceasta se întâmplă datorită lipsei gândirii și nu datorită lipsei posibilităților de comunicare, așa cum dovedește faptul că ele își exprimă foarte bine «pasiunile». Fără a-l contrazice pe Descartes sub acest aspect, astăzi se insistă mai ales asupra caracterului istoric și social al limbajului, care nu poate fi conceput fără o învățare progresivă, și nici în afara oricărui context cultural. Psihologii și lingviștii au demonstrat însă existența, la copil, a unor activități lingvistice și a unor activități cognitive care preced însușirea unui limbaj articulat și conceptual, adică existența unui limbaj în sensul cartezian al termenului. Aceste activități prelingvistice – cum ar fi, spre exemplu, combinarea simbolurilor* sau facultatea de a atribui altuia o credință pe care noi nu o avem – opun copilul mamiferelor superioare, incapabile de astfel de performanțe, care sunt decisive pentru dezvoltarea ulterioară a inteligenței.

Un sistem de semne

Cercetările actuale asupra limbajului sunt îndreptate, de altfel, spre descoperirea trăsăturilor specifice ale sistemelor lingvistice umane. Putem reține, în special, caracteristica dublei articulări, comună tuturor limbajelor naturale și, deci, proprie limbajului uman: o primă articulație împarte limba în unități de sunete și, în același timp, de sens (cuvintele sau silabele, denumite «moneme*»); a doua articulație descompune limba în câteva zeci de unități fonice elementare, în număr finit și fix («fonemele*»). Astfel, cu aproximativ patruzeci de sunete (şi de semne corespunzătoare), orice limbaj poate efectua combinaţii (moneme, apoi cuvinte, apoi fraze) într-un număr aproape nelimitat, economisind în acelaşi timp memoria. Această funcţionare foarte specifică oferă posibilitatea construirii enunţurilor într-un număr potenţial infinit pornind de la un număr de elemente extrem de redus, de unde provine bogăţia şi flexibilitatea remarcabilă a limbajului uman. Putem adăuga în sfârşit, că limbajul este un sistem* – adesea comparat cu un joc de şah – adică un ansamblu de elemente interdependente care se susţin reciproc şi care nu pot fi înţelese izolat (este suficient, spre exemplu, să consultăm un dicţionar pentru a constata caracterul circular al semnificaţiei cuvintelor sau expresiilor).

Dimensiunea pragmatică a limbajului

Dar limbajul nu este numai un sistem de semne care serveşte la comunicarea gândurilor sau la reprezentarea lumii. El este, în aceeaşi măsură – şi, în plus, în cel mai înalt grad – o activitate socială. Un întreg curent filosofic contemporan s-a constituit prin punerea în valoare a acestei dimensiuni «pragmatice*» a limbajului. Filosoful Ludwig Wittgenstein*, în primul rând, a introdus noţiunea de «joc de limbaj» pentru a releva diversitatea ireductibilă a funcţiilor limbajului: orice tip de limbaj trimite la o practică colectivă (a povesti o istorie, a rezolva o enigmă, a comanda, a blestema...) presupunând propriile sale reguli şi gramatica sa specifică. Aceste «jocuri de limbaj», chiar dacă nu fac obiectul unor convenţii explicite, sunt totuşi, prin natura lor, fapte sociale. Din acest moment, limbajul nu mai poate fi privit ca un fenomen particular. Filosoful J.L. Austin*, în lucrarea sa *Cum să facem ceva folosind cuvintele*, arată că enunţurile noastre sunt în ansamblul lor acte, şi nu doar propoziţii descriptive, sau afirmaţii susceptibile de a fi adevărate sau false. Enunţurile performative (de la cuvântul englez *perform*, «a săvârşi o acţiune»), constituie în ele însele acte şi produc efecte (cum ar fi, spre exemplu: «Las moştenire nepotului meu, averea mea.»). Însă aceste acte de limbaj au condiţii de îndeplinire imperceptibile, care pot denatura discursul nostru sau pot genera un eşec al acţiunilor noastre. De aici provine interesul pentru astfel de abordări «pragmatice» ale limbajului.

Puterea cuvintelor

Prin aceste analize, gândirea contemporană confirmă şi reactualizează o preocupare foarte veche a istoriei noastre filosofice. Platon* a fost unul dintre primii filosofi care au conştientizat redutabila putere a cuvintelor şi s-au preocupat de aceasta. În *Sofistul*, spre exemplu, el îşi pune în gardă concetăţenii în faţa capacităţii de seducţie a oratorilor abili, fie că aceştia sunt oameni politici oportunişti sau sofişti*. Aceste nelinişti se regăsesc şi astăzi. Succesele comunicării sunt de fapt extrem de ambivalente. Fiecare dintre noi poate măsura puterea imensă pe care o conferă stăpânirea unei posibilităţi de expresie sau a alteia. Este dificil să găsim mijloace de a evita deturnarea totdeauna posibilă a cuvintelor către scopuri personale și violente. Însă, trebuie cel puțin să avem conștiința mizei unei astfel de dezbateri: căci în caz contrar, tocmai limbajul, în funcția sa esențială – împlinirea umanității prin dialog* și gândire* – se poate găsi într-un pericol real.

Texte-cheie: Platon, *Cratylos*; J.-J. Rousseau, *Eseu asupra originii limbilor*; E. Benveniste, *Probleme de lingvistică generală*; J.L. Austin, *Cum să facem ceva folosind cuvintele*. **Termeni învecinați:** discurs; limbă; vorbire. **Termeni corelați:** comunicare; dialog; intersubiectivitate; limbă; lapsus; semn; simbol.

LINGVISTICĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *lingua*, «limbă». **Filosofie:** știință apărută în secolul XX prin F. de Saussure și având ca obiect limba, adică orice limbă considerată în particularitatea sa și privită ca un sistem de semne articulate și solidare (cf. F. de Saussure, E. Benveniste, N. Chomsky).

Termeni corelați: fonem; limbaj; monem; semnificant; semnificație.

LOCKE John (1632-1704)

REPERE BIOGRAFICE

Provenit dintr-o familie de tradiție puritană, Locke ezită mult timp între o carieră clericală și una medicală. În final, el devine, în 1667, consilierul privat al contelui de Shaftesbury, personaj influent la curtea lui Charles al II-lea al Angliei. Însă absolutismul acestuia îl determină pe Shaftesbury să i se opună. Drept urmare, Locke se va stabili pentru un timp în Franța, la Montpellier, apoi, după o întoarcere la Londra, se va stabili la Rotterdam. El se întoarce definitiv în Anglia în 1688 când, după «glorioasa revoluție», urcă pe tron protestantul Wilhelm de Orania. Numai după acest eveniment Locke acceptă să publice principalele sale scrieri. Opera lui John Locke se împarte, în esență, într-o filosofie a cunoașterii și o filosofie politică.

O filosofie a cunoașterii

«Ce putem ști și cum?»: aceasta este întrebarea la care încearcă să răspundă *Eseu asupra intelectului omenesc*. Răspunsul lui Locke este celebru și îl face pe autor primul mare reprezentant al empirismului* anglo-saxon care s-a dezvoltat în secolul al XVIII-lea (Berkeley*, Hume*): noi nu putem cunoaște calitățile secrete ale lucrurilor; toate ideile pe care imaginația le poate combina vin din experiență*, adică de la senzație* și din reflecția asupra operațiilor sufletului nostru, pornind de la senzațiile noastre.

Spiritul este deci, la origine, o «tabula rasa». Locke refuză teoria carteziană a ideilor înnăscute (cf. Ineism), chiar dacă, după propria mărturisire, a fost condus de către Descartes* în interesul său pentru filosofie. Deși critică noțiunea de substanță*, el împrumută totuși de la acesta distincția dintre «calitățile prime» și «calitățile secunde» ale realului perceput. Senzațiile sunt cauzate de către obiecte materiale exterioare, însă nu li se aseamănă; sunetele, culorile etc. sunt în sufletul nostru, nu în lucruri: acestea sunt «calități secunde». «Calitățile prime» sunt, dimpotrivă, proprietăți constitutive ale materiei*: astfel sunt întinderea* și mișcarea*.

Această distincție presupune existența unei lumi exterioare. Prin aceasta, empirismul lui Locke nu este, contrar celor elaborate de Berkeley și Hume, un fenomenalism. Teoria lockiană a cunoașterii, pe care Leibniz* a încercat să o combată în *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, a avut o influență considerabilă în secolul al XVIII-lea mai ales în Franța, prin Condillac*.

O filosofie politică

«Cum pot oamenii să trăiască împreună în pace?»: aceasta este marea întrebare care animă scrierile politice ale lui Locke – care, să reamintim, a avut de suportat ravagiile războiului civil din Anglia.

În primul rând, răspunde Locke, oamenii posedă, în calitate de ființe raționale, o conștiință morală fundamentată prin intermediul lui Dumnezeu, care le dictează obligațiile. Fiecare este deci, direct și individual responsabil în fața lui Dumnezeu, de ceea ce el face și crede; puterea politică nu poate, în nici un caz, să impună un anumit cult. Locke susține toleranța față de diferitele credințe religioase; dar nu există toleranță față de ateism, căci acesta, dispensându-se de orice angajament și de orice obligație, distruge legătura socială.

În al doilea rând, el își propune să construiască o teorie a legitimității autorității politice, a fundamentelor și limitelor supunerii pe care noi i-o datorăm. După ce a atacat, în primul său *Tratat despre guvernarea civilă* poziția lui Robert Filmer, care apăra monarhia absolută prin teoria dreptului divin al regilor, Locke dezvoltă în al doilea *Tratat*, propria sa concepție politică.

Oamenii trăiesc la început într-o stare de natură în care libertatea individuală (a fi stăpân absolut pe sine, a nu fi supus unei persoane) și proprietatea privată (bazată pe muncă și pe dreptul de a beneficia de rezultatele acesteia) sunt drepturi naturale inalienabile. Societatea civilă rezultă dintr-un contract* social care stabilește o lege comună ce lipsește stării de natură, dar care nu are alt scop decât acela de a asigura apărarea drepturilor naturale. Statul* se naște deci dintr-o convenție* (un consimțământ mutual între oameni), dar nu este un artificiu, el având funcția, nu cum susținea Hobbes*, de a îi scoate pe oameni din starea de natură, ci pe aceea de a o garanta, dându-i o confirmare legală. Aceasta presupune un drept de rezistență față de abuzurile autorității, atunci când aceasta pune în pericol libertatea şi proprietatea pe care, în mod normal, a fost însărcinată să le apere. Acest liberalism* politic (care este însoțit de un liberalism economic, adică de ideea libertății pieței) a avut o importantă influență asupra Constituției americane (1776) şi, în parte, asupra lucrărilor membrilor Adunării constituante, în 1789.

Principalele scrieri: *Scrisoare despre toleranță* (1689); *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690); *Două tratate de guvernare civilă* (1690).

LOGICĂ

Logica este ştiința inferențelor* valide. O inferență este validă atunci când ea este conformă cu procedurile ce guvernează gândirea corectă. Obiectul logicii este deci acela de a degaja legile care autorizează aceste proceduri, de a le explicita şi de a le formula.

Aristotel* a fost primul gânditor care a încercat o astfel de explicație. Aceasta nu înseamnă că înaintea lui nu se raționa logic. Dar se poate raționa logic fără a face logică, în aceeaşi măsură în care se poate vorbi corect fără a avea o cunoaştere teoretică a regulilor gramaticale.

Logica permite totuşi evitarea (sau refuzul) paralogismelor*, adică a raționamentelor doar aparent corecte. În acest sens, logica este o disciplină normativă: ea arată care sunt regulile ce trebuie urmate pentru a raționa «bine».

Logica, ştiință formală

Logica este formală: ea tratează despre tipurile de raționamente, independent de conținutul lor sau de obiectul la care se referă. Trebuie deci să se distingă cu atenție validitatea* formală a unui raționament de adevărul «material» al propozițiilor care îl constituie.

Fie, spre exemplu, următorul raționament: «Toți rechinii sunt păsări; peştele meu cel roşu este un rechin; deci peştele meu roşu este o pasăre». Nici una dintre aceste trei propoziții nu este adevărată «material», adică nu este conformă realității; dar înlănțuirea care le uneşte este, în forma sa, validă: a treia propoziție este consecința necesară a primelor două. Invers, un raționament ca: «Toți bretonii sunt europeni; toți francezii sunt europeni; deci toți bretonii sunt francezi.» este format din trei propoziții, fiecare fiind adevărată «material», dar care sunt legate printr-o inferență non-validă (din faptul că francezii şi bretonii sunt europeni nu se poate concluziona faptul că bretonii sunt francezi).

Pentru o mai bună înțelegere a aspectului formal al raționamentelor, este preferabil să le enunțăm sub formă ipotetică («Dacă toți rechinii sunt păsări...»): aceasta indică în mod clar faptul că nu se pronunțăm asupra adevărului fiecărei propoziții, ci doar asupra validității concluziei.

O altă modalitate, chiar mai clară, este aceea de a înlocui termenii propozițiilor («păsări», «rechini», «francezi» etc.) cu variabile, adică cu litere simbolice (a, b, c...) ce pot primi orice semnificație. Vom vorbi atunci mai puțin de «propoziție», cât de «formă propozițională». Variabilele desemnează locuri goale care pot fi umplute cu un conținut oarecare. Se va obține astfel «un tipar de raționare care va furniza un raționament atunci când în el se va turna un material. Însă, oricare ar fi materia, raționamentul va fi bun deoarece validitatea sa nu depinde decât de forma tiparului, care rămâne neschimbată». (R. Blanché, *Introducere în logica contemporană).*

Logica pare astfel să ofere posibilitatea de a construi înlănțuiri valide nu numai cu propoziții false, ci chiar cu fraze care nu vor să spună nimic.

Propoziția și silogismul

Contrar a ceea ce se crede în mod curent, logica nu a fost complet elaborată de către Aristotel. Dar contribuția acestuia rămâne fundamentală. Ea constă în teoria lui asupra propoziției* și silogismului*.

Un raționament este o înlănțuire de propoziții. O propoziție este ceea ce este enunțat într-o frază declarativă (afirmativă sau negativă), adică susceptibilă de a fi adevărată sau falsă (nu toate frazele sunt declarative: o rugăminte, un ordin, o încurajare spre exemplu, nu sunt propoziții).

Cea mai simplă formă a propoziției (dar nu singura) pare să fie forma predicativă: aceea în care se atribuie o proprietate P («predicat*») unui subiect S, prin intermediul unui verb («copulă»): S este P. Silogismul este un raționament care, pornind de la propoziții date (premise), stabilește o concluzie necesară, fără a recurge la alte elemente decât datele inițiale (cf. Silogism).

Limba naturală și limba simbolică

Deși silogismul este formal (se pot înlocui termenii cu variabile), Aristotel l-a conceput ca pe un instrument al științei (lucrările de logică ale lui Aristotel ne sunt cunoscute sub numele de *Organon*, care înseamnă «instrument»). Pentru el nici nu se punea problema de a construi silogisme valabile pornind de la propoziții false din punct de vedere «material», sau chiar pornind de la simple «forme propoziționale». Logica modernă se va detașa definitiv de acest punct de vedere «realist».

Logica concepută ca un calcul

Ca orice scriere simbolică, logica servește la calcul, adică la mânuirea simbolurilor în așa fel încât, prin procedee mecanice, să se ajungă la un rezultat indiscutabil.

Leibniz* a fost primul gânditor care, în secolul al XVIII-lea, a încercat să extindă ideea de calcul la un domeniu mai vast decât cel al numerelor și al cantităților, și a proiectat construcția unei «algebre a gândirii». Tot așa cum în aritmetică, spre exemplu, «sintaxa» – adică regulile de utilizare a semnelor =, +, –, X, : – ne permite să operăm calcule exacte cu numere, este posibil să definim, pentru un ansamblu de propoziții (p, q, r...), o sintaxă ce permite punerea acestora într-o anumită relație, cu ajutorul conectorilor logici: ā («negație»), & («și»), V («sau»), → («dacă...atunci») etc. Folosirea acestor conectori ne va permite să transformăm propozițiile unele în altele și să operăm asupra lor ca și asupra formulelor.

Tautologiile

Atunci când inferența este întotdeauna adevărată, oricare ar fi valorile de adevăr atribuite propozițiilor, avem de-a face cu o tautologie*. Fie, spre exemplu, următorul raționament: «Dacă Petre o iubește pe Maria, Paul este celibatar; dar Paul nu este celibatar; deci Petre nu o iubește pe Maria», calculul meu va fi totdeauna valabil, indiferent dacă, în realitate, Petre o iubește sau nu pe Maria, sau dacă Paul este sau nu celibatar. De asemenea, calculul va fi adevărat independent de sensul pe care eu îl atribui cuvintelor «Petre», «Maria», «a iubi», «celibatar» etc.

Goale de conținut, tautologiile nu sunt deloc lipsite de utilitate. Ele constituie, dimpotrivă, legile logice pe baza cărora operează regulile de calcul.

Mai mult, ele formulează principiile logice care ne permit să raționăm corect și să justificăm corectarea raționamentelor noastre.

Logică și matematică

Conceperea logicii drept un calcul formal și chiar formalizat conduce inevitabil la apropierea ei de matematică*. Problema de a ști dacă matematica și logica au aceeași natură formală este și astăzi o problemă foarte discutată (cf. Matematică).

Texte-cheie: Aristotel, *Organon*; R. Blanché, *Introducere în logica contemporană*. **Termeni învecinați:** calcul; coerență; deducție; raționament. **Termeni corelați:** adevăr; formă; inducție; principiul contradicției; principiul identității; rațiune; validitate.

LOGOS

(s.n.) **Etim.:** termen grecesc, semnificând «discurs», «rațiune» sau «raționament», «raport».

Adesea conservat sub forma sa grecească, chiar și în traducerile de limbă franceză sau română, cuvântul *logos* trimite la conceptele centrale ale filosofiei grecești și ale tradiției iudeo-creștine. El desemnează, când discursul argumentativ verificabil, prin opoziție cu mitul* (Platon*), când principiul divin sau «rațiunea supremă» a lumii (stoici, Plotin*), când cuvântul divin originar (Fiul lui Dumnezeu, sau Verbul în catolicism). Regăsim rădăcina greacă *logos* în logică* și în toate cuvintele franceze sau românești care se termină prin *-logie*: toți acești termeni au în comun aceea că se referă la organizarea câmpurilor cunoașterii* în ansambluri de cunoștințe riguroase, coerente, controlabile, elaborate grație efortului gândirii raționale*.

Termeni învecinați: discurs; rațiune; raționalitate. **Termeni corelați:** discurs; limbaj; logică; mit; rațiune.

LUCREȚIU
(98-55 î.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

În epoca lui Lucrețiu, Roma cunoaşte o perioadă tulbure (războaie civile, dezastre economice...) care prefigurează căderea Republicii romane (27 î.Cr.). Inspirat de către maestrul său Epicur, Lucrețiu concepe filosofia ca pe o serenitate cucerită cu prețul unei lupte contra tuturor formelor de superstiție şi grație unei detaşări de vicisitudinile condiției umane. Opera sa principală, *De rerum natura* («Despre natura lucrurilor») este un lung poem în şase cărți.

Materialism şi critica religiilor tradiționale

Două secole după Epicur* în Grecia, Lucrețiu, la Roma, dezvoltă naturalismul materialist fondat pe atomism*. Cunoaşterea «naturii lucrurilor» trebuie să elibereze omul de superstiție şi să-i permită să trăiască în armonie cu universul. Dacă zeii sunt prezentați în mai multe rânduri ca himere ale spiritului uman, ateismul* lui Lucrețiu rămâne totuşi problematic: cartea I din *De rerum natura* începe totuşi printr-un imn închinat lui Venus, personificarea forței geniale a naturii (cartea I). Filosoful evocă mai departe natura subtilă, greu conceptibilă de către spirit, a ființelor divine care locuiesc în afara acestei lumi (cartea a V-a).

Determinism şi libertate

Universul este construit în exclusivitate din corpuri şi vid: varietatea lucrurilor nu rezultă decât din diversitatea compunerii elementelor sale. Structura materiei este comparabilă cu un limbaj* ale cărui cuvinte sunt toate constituite din aceleaşi litere, dar diferit combinate. (cartea I). Eliberată de orice providență, natura* este determinată, dar ea nu are finalitate. Hazardul* şi necesitatea* sunt singurele legi ale vieții; însă teoria decăderii atomilor* (*clinamen*), care acordă un loc spontaneității – la nivelul corpurilor, ca şi la cel al spiritului – furnizează fundamentul (materialist) unei filosofii morale a autonomiei* (spiritul nu este supus nici unei fatalități: omul este în mod funciar liber).

Către serenitate

Sufletul este format din atomi de dimensiuni foarte mici şi mobili («subtili»), răspândiți în întregul corp*, de care el este insolubil legat. Senzația* este reprezentată ca un contract între subiect şi emanațiile materiale ale obiectelor («simulacre»). La moarte*, sufletul se disperseză ca şi corpul. În ceea ce priveşte morala elaborată de către Lucrețiu, ea rămâne foarte apropiată celei a lui Epicur: înțeleptul nu poate cunoaşte pacea sufletului (ataraxie*) decât dacă reuşeşte să se detaşeze de orice pasiune, de orice ataşament superflu, ca şi de teroarea suscitată de «obligațiile» religioase (cartea a V-a).

Istoria naturală a omului
Cartea a V-a prezintă un tablou grandios al evoluției, bazată pe selecția naturală a speciilor. Originea organizării sociale umane este descrisă cu minuțiozitate, de la descoperirea limbajului, a focului, a artelor, și până la pactul social. Ideile lui Lucrețiu vor fi reluate în Renaştere şi vor inspira, în secolul al XVII-lea, pe Gasendi şi La Fontaine. Forma poetică a operei este determinată de subiectul său (investigația ştiințifică a naturii), dar se pare că Lucrețiu a dorit, aşa cum spune chiar el, să îndrepte «amărăciunea filosofiei cu mierea poeziei».

Principala operă: *De rerum natura*.

LUCRU

(s. f.). **Etim.** fr. *chose*: lat. *causa* (care a înlocuit cuvântul *res*, al cărui sens l-a păstrat). **Sens general:** tot ceea ce are o existență individuală şi concretă; întreaga realitate, indiferent de ce natură. **Sens larg:** întreaga realitate obiectivă independentă de spiritul uman (în acest caz, lucrul se opune ideii, reprezentărilor în general). **Sens strict:** realitate materială, obiect inanimat prin opoziție cu o ființă vie (cf. În-sine şi Pentru-sine). **Filosofie morală**: Kant opune lucrurile, existențe private de rațiune, care nu au decât o valoare relativă, persoanelor*, scopuri în sine şi obiecte ale respectului. În timp ce lucrurile au un preț şi pot fi înlocuite prin altele echivalente, persoanele au o demnitate şi o valoare absolută.

Dacă lucrul, prin contrast cu ideea, se prezintă în genere sub forma unei existențe individuale care-şi este suficientă, în mod independent deci de orice conştiință, atunci se pune întrebarea dacă el poate fi totuşi conceput, adică penetrat, sau altfel, asimilat de către inteligență. Potrivit lui Kant*, lucrul-în-sine (realitatea în-sine, prin opoziție față de fenomenul cognoscibil), chiar dacă nu poate fi conceput, poate fi gândit. Însă «a gândi» nu înseamnă a-ți apropria obiectul gândirii, cu riscul de a-l reduce sau de a-i ignora specificitatea? De o manieră generală, lucrul, impenetrabil spiritului, ar fi întâi de toate ceea ce trebuie negat în alteritatea sa pentru a putea fi gândit.
Într-un articol intitulat «Lucrul», Heidegger*, împotriva întregii tradiții ştiințifice şi metafizice, numeşte poziția sa o autentică luare în considerare a lucrului. Pentru că voia să explice totul, filosofia clasică nu s-a preocupat de «reitatea» lucrurilor, ea a ignorat profunzimea, bogăția lor: «Cunoaşterea ştiinței, scrie el, a distrus deja lucrurile în calitatea lor de lucruri încă înainte de bomba atomică» (în *Eseuri şi conferințe, 1958*).

Termeni învecinați: dat; ființare; în-sine; obiect. **Termeni corelați:** spirit; realitate.

LUME

(s.f.). **Etim.** fr. *monde*: lat. *mundus*, «lume». **Sensuri curente**: 1. Ansamblu a tot ceea ce există, sinonim cu univers. 2. Pământul, ca parte a unui sistem planetar și, prin extensie, orice sistem comparabil din univers (cf. lucrării lui Fontenelle, *Dialog despre pluralitatea lumilor*). 3. Globul terestru. **Sens particular**: ansamblu de lucruri de același gen (spre exemplu, lumea fizică prin opoziție cu lumea morală, sau lumea exterioară și lumea interioară). **Metafizică:** ansamblu a tot ceea ce există în spațiu și timp, sinonim cu univers. **Fenomenologie**: orizont de sens pentru conștiință (cf. «A-fi-în-lume»).

A-FI-ÎN-LUME

Expresie utilizată de către Heidegger* și Sartre*, de către fenomenologie* în general, pentru a semnifica refuzul de a separa lumea interioară de lumea exterioară și pentru a sublinia că lumea în general este în primul rând această structură de sens vizată de către om ca orizont al acțiunii și proiectelor sale, înainte de a fi un obiect de cunoaștere. Potrivit fenomenologiei omul nu se află în fața lumii, ci în lume.

LUME (IDEEA DE)

La Kant*, una dintre cele trei Idei ale rațiunii pure, alături de cea de suflet și de Dumnezeu. Rațiunea, întrucât vizează totalitatea, urcă spre necondiționat, înțeles ca principiu al său. Făcând aceasta, ea depășește câmpul experienței posibile și, în ceea ce privește, spre exemplu, ideea de lume, cade în contradicții sau antinomii*. Ca ansamblu a tot ceea ce există în spațiu și timp, se poate afirma la fel de bine despre lume că ea are un început în timp și este limitată în spațiu, sau, dimpotrivă, că este infinită atât în timp cât și în spațiu.

LUMEA INTELIGIBILĂ

Acest termen semnifică ansamblul realităților inteligibile, sau Ideilor, pe care spiritul nostru le poate concepe, prin opoziție cu lumea sensibilă, care semnifică ansamblul lucrurilor care sunt cunoscute prin intermediul simțurilor. Această distincție, de origine platoniciană și mai ales neoplatoniciană, a fost adesea reluată și utilizată în istoria filosofiei, mai ales de către Malebranche*.

CEA MAI BUNĂ DINTRE LUMILE POSIBILE

Cf. Textului lui Liebniz, p. 290.

Termen învecinat: univers. **Termeni corelați:** idee; fenomenologie.

LUMINĂ (naturală)

(s.f.) **Etim.:** lat. *luminaria*, «făclie». **Filosofie:** rațiunea, concepută ca putere de adevăr.

Filosofii medievali făceau distincție între rațiune, sau «lumina naturală» și credință, sau «lumină supranaturală», care este un har dat de Dumnezeu, şi doreau să o pună pe prima în serviciul celei de-a doua. Începând cu secolul al XVII-lea (Descartes*, Spinoza*...) s-a afirmat, dimpotrivă, autonomia luminii naturale faţă de adevărurile revelate de către religie.

Termen învecinat: raţiune. **Termeni corelaţi:** autonomie; filosofie; religie; ştiinţă.

LUMINI
(Filosofia Luminilor)

Numim «filosofie a Luminilor» ideile care au animat viaţa intelectuală în Europa, în secolul al XVIII-lea (expresia însăşi este dată de această epocă numită «secolul Luminilor»). Nu este vorba propriu-zis de o filosofie, ci o mişcare de idei ce reuneşte mai mulţi gânditori, fiecare având propriile sale concepţii. Această mişcare ideatică prezintă totuşi caractere comune:

– principiul autonomiei* raţiunii*: «Ai curajul să te serveşti de propriul tău intelect. Iată deviza Luminilor.» (Kant*, *Răspuns la întrebarea: «Ce înseamnă Lumini?»*;

– neîncrederea faţă de folosirea argumentului autorităţii, şi mai ales faţă de dogmele religioase (de unde ideea, întâlnită la Kant, a unei religii «naturale», sau «în limitele simplei raţiuni»;

– critica politică, articulată în jurul ideilor de toleranţă (Locke*, Voltaire*), de libertate şi egalitate (Rousseau*, Kant);

– ideea de progres*: nu numai progres al cunoaşterii (a se vedea *Enciclopedia* lui Diderot* şi d'Alembert*), dar şi progres al civilizaţiei şi progres moral, care presupun perfectibilitatea* omului.

Termeni corelaţi: autonomie; laicitate; modernitate; progres; raţiune; toleranţă.

m

MACHIAVELLI Nicolas (1469-1527)

REPERE BIOGRAFICE

Machiavelli se naşte la Florenţa, dominată în acea perioadă de familia Medici. Aceştia sunt izgoniţi în 1494 şi Republica este restabilită. Machiavelli devine secretarul celei de-a doua Cancelarii. El nu este deci un om de stat propriu-zis, ci un înalt funcţionar căruia i se încredinţează numeroase misiuni, atât locale, cât şi internaţionale. Căderea Republicii, în 1512, aduce cu sine dizgraţia lui Machiavelli. Este condamnat la exil pe moşiile sale din San Casciano, unde-şi scrie marile opere politice, între care în mod special *Principele* (1516).

El reia în 1526 unele funcţii oficiale, murind în momentele răsturnării familiei Medici – când Republica este din nou proclamată.

O nouă filosofie politică

Machiavelli respinge maniera tradiţională în care filosofia Evului Mediu gândise politicul, el vizându-l prin aceasta pe Sfântul Augustin. Aceasta din urmă făcea din stat* («Cetatea terestră»), regatul cărnii, dominat de păcat, opunându-i «Cetatea celestă». În aceste condiţii singura salvare pentru stat era de a se face susţinătorul şi sabia autorităţii spirituale, existenţa sa având scopuri exclusiv morale şi religioase.

Machiavelli a fost unul dintre primii care au respins această concepţie creştină şi au laicizat politicul. Acesta este desacralizat, adus la statutul de instanţă profană; el este o instituţie pur umană şi nu divină. Politicul nu trebuie să se fondeze pe religie*, el căpătându-şi astfel autonomia. Machiavelli inversează relaţiile dintre religie şi politică*: nu politica se fondează pe religie, ci religia devine un mijloc politic printre altele.

Realismul politic

Cum se achiziționează și cum se păstrează puterea? Aceasta este pentru Machiavelli marea problemă politică, adică aceea a stabilității statului. Laicizarea puterii este astfel însoțită de o afirmare a rațiunii: statul este redus la mecanisme de cucerire și de conservare și politica la tehnici ce permit guvernarea.

Desacralizând statul, Machiavelli îl golește în același timp de orice substanță morală. În măsura în care omul de stat trebuie să se îngrijească de «mersul lucrurilor», de mecanismele puterii, el nu trebuie să se preocupe de o normă morală căreia să-i supună viața politică. În fapt, ar fi suficient ca această lege să fie contrară circumstanțelor sau însăși naturii statului, pentru a determina distrugerea acestuia. Machiavelli condamnă astfel ferm, în numele «adevărului efectiv» al relațiilor umane, orice politică fondată pe un proiect moral și mai ales orice reflecție asupra cetății ideale (*Utopia* lui Thomas Morus* publicată în 1516 este practic contemporană *Principelui*).

Machiavelli «machiavelic»?

Oare Machiavelli face apologia imoralității* în politică? Nu tocmai. El nu spune că guvernanții trebuie să facă rău, să mintă, să oprime etc., ci că, în raționamentele și actele lor, ei nu trebuie să țină cont de considerații morale. Altfel spus morala* și politica sunt două domenii distincte. Politica este moralmente neutră: dacă pentru a se menține un stat trebuie să se recurgă la crime, acestea trebuie comise; dacă nu este nevoie de acestea, ele nu trebuie comise. Preluând limbajul lui Kant*, s-ar putea spune că acțiunea politică ține de «imperativul ipotetic*», care subordonează acțiunea unui scop exterior (pentru Machiavelli, interesul de stat), și nu de «imperativul categoric*», care cere ca o acțiune să fie necesară prin ea însăși.

Unitatea statului

Se pune întrebarea dacă scopul scuză mijloacele. Machiavelli va da un răspuns pozitiv. Dar ce justifică scopul însuși, adică unitatea și stabilitatea statului? Oare nu faptul că acestea sunt în ultimă analiză considerate valori absolute? «Îmi iubesc patria mai mult decât sufletul», scrie Machiavelli cu câteva luni înaintea morții.

Machiavelli, care nu și-a ascuns niciodată atașamentul față de regimul republican, nici admirația pentru antica Republică romană, poate fi oare considerat ca primul gânditor al unității italiene? «Machiavelismul» însoțește într-adevăr această speranță investită în stat. Machiavelli consideră că nu există morală în politică, însă el susține că există o valoare a politicului și a statului – cărora, de o manieră dezinteresată, el a vrut să le consacre propria viață. Tocmai pentru că această valoare este considerată superioară, omul de stat trebuie să știe să-i sacrifice o dată cu interesele sale personale și punctul de vedere moral.

Antropologie și filosofie a istoriei

Realismul politic al lui Machiavelli se sprijină pe o perspectivă asupra omului (o antropologie*) şi pe o concepţie asupra istoriei*.

În primul rând, o perspectivă asupra omului: oamenii sunt răi, adică inconstanţi şi lipsiţi de raţiune, incapabili de a-şi respecta angajamentele. Dacă ei ar fi rezonabili, ar fi posibilă o guvernare doar prin legi*, adică umană. Dar pentru că ei nu sunt rezonabili prinţul trebuie să «fie fiară», să fie puternic ca leul şi şiret ca vulpea.

În ceea ce priveşte concepţia despre istorie, Machiavelli o împrumută de la Platon* (cartea a VIII-a din *Republica*): regimurile politice sunt supuse unor cicluri. Această reprezentare ciclică a istoriei şi ideea că natura umană este invariabilă motivează lectura pasionată a istoriei antice pe care Machiavelli o propune pentru a încerca clarificarea şi ilustrarea politicii prezente.

Norocul şi *virtù*

Dintr-o perspectivă evenimenţială, ceea ce pare să guverneze prosperitatea sau ruina statelor, succesul sau eşecul acţiunilor politice este norocul, concept care semnifică întâmplarea, circumstanţele şi materia care rezistă omului politic (Machiavelli a atribuit în mare parte norocului propria sa dizgraţie).

Dar norocul nu este identic cu destinul. Machiavelli se opune unei viziuni fataliste asupra istoriei. Liberul arbitru* şi voinţa oamenilor – a guvernanţilor – îşi au locul lor în istorie. Această parte este denumită de Machiavelli *virtù*, termen pe care l-am putea traduce ca «virtute» dacă acest cuvânt nu ar avea actualmente un înţeles moral. Nu este vorba deci de o dispoziţie de a acţiona moral (chiar dacă *virtù* presupune calităţi morale cum ar fi curajul sau chiar fermitatea). *Virtù* desemnează totodată o atitudine de a se adapta şi de a folosi împrejurările şi o forţă capabilă de a-şi impune legea în faţa norocului (adică circumstanţelor), aceasta dominându-ne cu atât mai mult cu cât *virtù* este slabă.

Scrieri principale: *Discurs asupra primei decade a lui Titus-Liviu* (1531, postum); *Principele* (1532, postum).

MAGIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *mageia*, «vrăjitorie», «religia magilor». **Religie: 1.** În civilizaţiile vechi (perşi, greci, romani), ştiinţă şi artă divinatorie recunoscută anumitor indivizi («magi»). **2.** În occidentul creştin, mai ales în Evul Mediu şi Renaştere, artă de a acţiona prin procedee oculte şi esoterice, pentru a produce efecte extraordinare. **Etnologie:** la popoarele «primitive», credinţă în existenţa unor raporturi de afinitate între lucruri, raporturi fondate pe asemănare sau contaminare; sau credinţă în acţiunea cauzală, la nivel simbolic, a gândirii şi a limbajului asupra fenomenelor (ex.: «formula magică»).

Gândirea magică este opusă gândirii raţionale. Gândirea magică admite o putere supranaturală (în societăţile arhaice: *mana*) inerentă anumitor obiecte sau anumitor indivizi (vrăjitori) capabili de a le utiliza.

Se obişnuieşte delimitarea magiei de religie*, făcând din prima o formă degradată a religiozităţii, fondată pe practici ilicite şi clandestine, opuse riturilor colective şi oficiale ale religiei. Mai mult, gândirea magică presupune un antropomorfism* conform căruia lumea este populată de forţe şi voinţe asemănătoare celor ale oamenilor şi asupra cărora se poate acţiona, în timp ce marea majoritate a marilor religii (monoteismul* religiilor occidentale, budismul etc.) n-au acest caracter antropomorf.

Însă această critică valabilă în cadrul religiei nu-i împiedică pe sociologi şi pe etnologi să considere magia un fenomen esenţial şi bogat în sensuri, aşa cum stau mărturie lucrările lui Marcel Mauss* asupra «potlatch»-ului indienilor.

Termeni învecinaţi: vrăjitorie; superstiţie. **Termeni corelaţi:** religie; sacru.

MAIEUTICĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *maieutike*, «arta de a moşi». **La Platon:** «arta de a moşi spiritele», aşa cum mama lui Socrate, moaşă, asista la naşterea trupurilor; maieutica indică modul în care interogaţia socratică determină interlocutorul să regăsească adevărul prin propriile forţe, fără ca el să-i fie predat sau transmis.

În filosofia lui Platon*, maieutica este legată de teoria reminiscenţei*, potrivit căreia sufletul* contemplă adevărurile eterne înainte de a le uita prin «intrarea» în trup*, şi care susţine în consecinţă că a învăţa nu înseamnă nimic altceva decât a-şi reaminti.

Termeni corelaţi: cunoaştere; filosofie; reminiscenţă.

MALEBRANCHE Nicolas (1638-1715)

REPERE BIOGRAFICE

Filosof cartezian francez, născut şi decedat la Paris. După studii de teologie de la Sorbona, el doreşte să devină preot şi intră la Oratoriu. În anul hirotonisirii sale citeşte *Tratat despre om* al lui Descartes, care îl converteşte la filosofia şi ştiinţa timpului său. El publică prima sa lucrare, *Despre căutarea adevărului*, în 1675. Întreaga sa viaţă este consacrată justificării creştinismului (el publică în 1677 *Conversaţii creştine*) şi studiilor ştiinţifice. În 1699 este ales în Academia de Ştiinţe.

Viziunea în Dumnezeu

Potrivit lui Malebranche, adevărata filosofie nu este alta decât religia, întrucât adevărul* este Dumnezeu însuşi. Raţiunea* – universală şi infinită – este în fapt, după părerea sa, dovada existenţei lui Dumnezeu în om. Afirmarea caracterului divin al luminii naturale, adică al raţiunii, nu este nouă. O regăsim deja la Sfântul Augustin*, de exemplu. Dar ea devine la Malebranche punctul de plecare al unei doctrine în întregime originală, care este aceea a viziunii în Dumnezeu, adică a unei cunoaşteri – atât raţionale cât şi sensibile – în Dumnezeu. Dumnezeu cuprinde în sine ideile – arhetipurile* în sens platonician – tuturor lucrurilor create. Prin Dumnezeu noi cunoaştem şi simţim. Senzaţiile însele sunt rezultatul sau efectul ideilor pe care Dumnezeu le imprimă în sufletele noastre. În consecinţă, originea ideilor noastre este pe deplin şi nemijlocit divină, contrar celor afirmate de empirişti*, care atribuiau ideilor o origine externă, şi în aceeaşi măsură contrar ineiştilor*, precum Descartes*, pentru care ideile sunt în noi. De aici rezultă că existenţa lumii materiale nu afectează cu nimic cunoaşterea noastră şi că ea este chiar, riguros vorbind, indemonstrabilă. Căci percepţia pe care o avem asupra materiei şi a corpurilor, începând cu al nostru, este rezultatul acţiunii lui Dumnezeu în noi, acţiune care imprimă direct sufletului nostru senzaţiile legate de corp, potrivit unei legi generale a uniunii sufletului şi corpului.

Sistemul lumii

În preocuparea de a-l absolvi pe Dumnezeu de responsabilitatea răului* – atât fizic cât şi moral – existent într-o lume pe care totuşi a creat-o, Malebranche aplică principiul simplităţii căilor. Dumnezeu nu este obligat să creeze lumea, dar dacă o creează, atunci el realizează o operă perfectă, perfecţiune care ţine nu numai de rezultat, ci şi de mijloacele utilizate pentru a parveni la acest rezultat. Or, căile sunt cu atât mai apropiate de perfecţiune, cu cât ele sunt mai simple şi mai generale. Ar fi ridicol, atât în ordinea naturii, cât şi în cea a harului*, ca Dumnezeu să abdice de la legile generale care guvernează ordinea lumii, compromiţând simplitatea şi frumuseţea operei sale, pentru a salva un anume păcătos, făcând excepţie de la legea generală a distribuţiei harului, sau pentru a evita suferinţa care rezultă din legea generală a uniunii sufletului cu corpul. Dar dacă Dumnezeu este cauza adevărată şi eficace a tuturor lucrurilor, cauzele naturale sunt cauze ocazionale. Spre exemplu, ciocnirea este cauza ocazională a mişcării, în timp ce cauza sa eficace – adică legea generală a comunicării mişcărilor – este Dumnezeu. Dumnezeu nu este deci autorul imperfecţiunilor operei sale. El nu vrea sub nici o formă răul (nici pe cel fizic, nici păcatul), însă el îl îngăduie pentru că împiedicarea lui printr-o voinţă particulară ar avea ca efect diminuarea perfecţiunii Întregului. În ordinea naturii, ca şi în ordinea harului domneşte perfecţiunea care rezultă din simplitatea căilor, doar acestea conferind ordine, frumuseţe şi inteligibilitate lumii. Prin raţionalismul său, Malebranche, filosof creştin, atacă doctrina teologică oficială, care – prin Bossuet, spre exemplu – vede în Providenţa* lui Dumnezeu asupra lumii, un mister şi în acelaşi timp un miracol, ea fiind interpretată în sensul unei intervenţii divine în cursul particular al lucrurilor. Într-o anumită manieră şi fără intenţie, Malebranche pregăteşte trecerea la raţionalismul secolului Luminilor* şi la o concepţie despre Dumnezeu mai apropiată de cea a filosofilor şi a raţiunii, decât de Dumnezeul lui Avraam şi al Revelaţiei.

Scrieri principale: *Despre căutarea adevărului* (1675); *Conversaţii creştine* (1677); *Tratat despre natură şi har* (1680); *Convorbiri despre metafizică şi religie* (1688); *Convorbiri despre moarte* (1696).

MANIHEISM

(s.n.) **Etim.:** De la numele gânditorului persan Manes sau Mani (secolul al III-lea d.Cr.). **Sens strict:** Doctrina lui Manes, potrivit căreia binele şi răul sunt două principii antagoniste care guvernează lumea; această doctrină provine din vechea religie zoroastră (de la Zoroastru; cf. Zarathrustra), care opunea lumina şi tenebrele. **Sens larg:** Orice concepţie care admite un dualism tranşant între ceea ce este bine şi ceea ce este rău. În acest sens, s-ar putea vorbi de un maniheism moral sau politic al anumitor indivizi, partide sau situaţii istorice (Războiul rece, spre exemplu).

Termeni corelaţi: bine; rău; religie.

MARCUS AURELIUS
(121-180 d.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Născut într-o familie de patricieni romani, adoptat de către împăratul Antonius pentru a-i succede la tron, Marcus Aurelius devine împărat la patruzeci de ani. El, care iubea filosofia şi artele, a trebuit să trăiască douăzeci de ani în cort, în fruntea armatelor sale, pe Dunăre şi în Siria, pentru a asigura pacea Imperiului. Lucrarea sa *Către mine însumi* (douăsprezece volume scrise în limba greacă) reprezintă însemnările sale zilnice din timpul campaniilor militare.

În lucrarea sa *Către mine însumi*, Marcus Aurelius confruntă evenimentele cu valorile învăţate de la maeştrii săi stoici. Pe lângă Epictet*, el face referire la alţi mari filosofi greci: Platon*, Epicur*, Democrit* şi Heraclit*. În plan doctrinal, această operă aduce o mică contribuţie la stoicism, dar ea îi subliniază cele mai înalte valori şi ideile fundamentale. Originalitatea lui Marcus Aurelius constă în tonul personal al lucrării sale, care trădează marea atenţie acordată problemei presante de a «trăi bine», adică demn, într-o lume plină de tulburări, problemei presante legate de îndeplinirea rolului său de om, posesor al unui «geniu interior»: inteligenţa şi raţiunea*.
Precaritatea existenţei umane, fugacitatea timpului, a memoriei, care

înghite toți oamenii, mari și mici, în uitare și moarte; insignifianța omului și a Pământului în infinitatea universului: acestea sunt marile teme filosofice ale lui Marcus Aurelius. Această insistență atât de «modernă» nu are nimic tragic, pentru că omul își are locul său în acest univers în care fiecare ființă este plasată într-o manieră ordonată. Prin «geniul său interior» (spiritul său rațional), omul participă la acest cosmos* divin. El înțelege transformarea sa eternă.

Această viziune asupra lumii elimină deci teama de moarte*, care nu este neantizare, ci schimbare, reînnoire a universului. Trebuie deci să acceptăm cu calm acest eveniment natural. Scopul omului este atunci să trăiască cu demnitate prezentul, să-și joace rolul, care este acela de a fi util binelui comun, căci toți oamenii sunt legați în natură. Marcus Aurelius atribuie un sens foarte înalt responsabilității sale în stat și se critică sever pe el însuși în momentele sale de descurajare.

Marcus Aurelius insistă foarte mult asupra ideii că viziunea Întregului, a transformărilor sale eterne, ne înalță sufletul. Ea elimină falsele reprezentări, pasiunile*, în special ambiția, orgoliul, mânia și ne determină să fim modești, drepți și binevoitori față de orice om, egalul nostru în calitate de ființă rațională și sociabilă care trebuie ascultată «intrând în sufletul său». Omul care urmează rațiunea în orice este «liniștit și totodată hotărât, radios și în același timp puternic».

Principala operă: *Către mine însumi.*

MARX KARL
(1818-1883)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Trier, în Germania, într-o familie înstărită. Karl Marx studiază dreptul și filosofia. El se orientează către jurnalism și politică. Părăsește Germania pentru a merge la Paris, unde îl întâlnește pe Friedrich Engels, cu care va colabora toată viața. Expulzat succesiv din Paris, apoi din Bruxelles, înainte de a se stabili la Londra unde moare în sărăcie, el a ispășit printr-o viață grea, de hărțuiri din partea poliției, o filosofie profund angajată în politică.

Marxismul se prezintă el însuși ca reprezentantul a trei tradiții: tradiția politică a socialismului francez, economia engleză (în special lucrările lui Adam Smith și ale lui David Ricardo) și din filosofia germană (Feuerbach și Hegel*, în special). Unitatea gândirii lui Marx se poate înțelege pornind de la aceste trei surse.

1. Politica

Membru în Liga comuniștilor, fondată în 1847, Marx este însărcinat să redacteze, împreună cu Engels*, *Manifestul partidului comunist* (1848). Această lucrare militantă susține necesitatea istorică a unei revoluții socialiste, pornind de la o analiză a societății fondată pe ideea luptei de clasă. Lupta de clasă a reprezentat întotdeauna motorul istoriei. Antagonismul care opune burghezia şi proletariatul este forma modernă a acesteia. El va lua sfârşit prin victoria proletariatului, abolirea proprietăţii private şi a exploatării muncii şi instaurarea unei societăţi neantagonice: comunismul.

Celelalte opere politice ale lui Marx au fost consacrate în esenţă analizei condiţiilor politice ale revoluţiei. În aceste opere, Marx va avansa ideea unei dictaturi a proletariatului, stare tranzitorie necesară pentru a asigura victoria revoluţionară.

2. Economia politică

Marx intenţiona să-şi fondeze proiectul politic şi revoluţionar pe o analiză «ştiinţifică» a structurii economice a societăţii. *Capitalul* pune în evidenţă exploatarea* muncii* salariale. Pentru ca agentul capitalist să-şi realizeze profitul, trebuie ca o parte din forţa de muncă consumată de către muncitor să nu fie remunerată: aceasta este plusvaloarea. Exploatarea muncii înseamnă presiunea de a crea această plusvaloare.

3. Filosofia

a. Materialismul* istoric. Analizele politice şi economice ale lui Marx sunt ghidate de o filosofie materialistă a istoriei: forţele motrice ale istoriei trebuie căutate în organizarea materială a societăţilor, adică în modul în care ele îşi produc bogăţiile (modurile lor de producţie), şi nu în ideile sau intenţiile oamenilor. Acestea din urmă ţin de ideologie*, care reprezintă modul în care oamenii conştientizează condiţiile istorice materiale: «Nu conştiinţa oamenilor le determină existenţa, ci dimpotrivă, existenţa lor socială le determină conştiinţa» (cf. text p. 318). Ce libertate au atunci oamenii în construirea istoriei lor? Marx pare a ezita între două răspunsuri. Scrierile politice sunt cele mai voluntariste: dacă oamenii nu ar putea să acţioneze conştient asupra istoriei lor pentru a o stăpâni mai bine, atunci la ce ar mai servi acţiunea militantă? Însă alte texte prezintă, dimpotrivă, o concepţie strict deterministă* asupra istoriei, concepţie care conferă acesteia un sens predeterminat şi un scop: istoria este condusă de legi necesare care guvernează succesiunea organizărilor sociale, de la modul de producţie sclavagist (Antichitate), apoi la cel feudale (Evul Mediu), până la comunismul final, societatea burgheză fiind «sfârşitul preistoriei umanităţii».

b. Dialectica*. Acest determinism istoric datorează mult influenţei lui Hegel. Acesta concepea istoria ca pe o progresie dialectică*, adică o progresie prin contradicţii şi depăşiri ale acestora. Marx găseşte în dialectica lui Hegel o metodă de analiză a realului: ea ne permite să înţelegem progresul istoriei pornind de la contradicţii dintre clasele sociale. Dar Hegel este idealist*: pentru el, istoria este istoria conştiinţei, sau a Ideii. Va trebui ca materialismul lui Marx să-l pună pe Hegel «pe picioare», adică să conceapă dialectica nu ca mişcare a conştiinţei, ci ca mişcare a societăţilor materiale.

4. Unitatea gândirii la Marx?

Gândirea lui Marx a evoluat de-a lungul vieţii sale. Până în 1846, operele sale sunt esenţialmente filosofice. Ele sunt fondate pe ideea «omului total», adică a acelui om care realizează în mod autentic umanitatea sa, îndeplinind cele mai importante activități umane, în primul rând munca. Marx se angajează astfel într-o critică a religiei și a statului, care nu sunt decât realizări imaginare sau abstracte ale omului, și într-o analiză a alienării*, adică a situației în care omul, în loc să-și realizeze esența, se înstrăinează de sine însuși și nu se mai poate recunoaște în activitatea sau în operele sale.

Începând din 1846-1848, gândirea lui Marx ia o întorsătură mai științifică. El trece de la critica filosofică a alienării la analiza economică a exploatării. Dar nu trebuie exagerată această ruptură între tânărul Marx și gânditorul matur. Alienarea despre care vorbesc lucrările de tinerețe depinde de condițiile sociale, care sunt analizate în *Capitalul*. *Capitalul* nu este numai o carte de știință economică. Capitalismul este pentru Marx o etapă din devenirea umanității, care are o semnificație filosofică globală.

O ultimă problemă referitoare la unitatea gândirii lui Marx ține de reușita istorică a marxismului*. Mai multe partide sau regimuri s-au reclamat de la marxism, el cunoscând multiple dispute ortodoxe. Dar este evident dificil să ne pronunțăm asupra a ceea ce ar fi gândit Marx despre avatarurile filosofiei sale.

Scrieri principale: *Asupra problemei evreiești* (1842); *Contribuții la critica filosofiei dreptului a lui Hegel* (1844); *Manuscrisele din 1844; Ideologia germană* (1846); *Contribuții la critica economiei politice* (1859); *Capitalul* (vol. I, 1867; vol. II și III sunt postume și au fost publicate datorită lui Engels).

MATERIALISMUL ISTORIC

Potrivit lui Marx, omul se distinge de animal nu prin gândirea, prin limbajul sau prin credința sa, ci prin aceea că este o ființă istorică. Modul său de viață nu îi este impus de natură, ci el își creează singur mijloacele de existență. Această producere a vieții sale materiale este în același timp pentru om o autoproducere: diferitele forme ale activității sale concrete de-a lungul istoriei determină ființa sa și gândirea ființei sale. Aceasta este ceea ce se numește materialism istoric.

«Rezultatul general la care am ajuns și care, o dată obținut, va servi drept fir conducător studiilor mele, poate fi rezumat pe scurt astfel: în cadrul producerii sociale a existenței lor, oamenii intră în raporturi determinate, necesare, independente de voința lor, raporturi de producție care corespund unui nivel determinat al dezvoltării forțelor lor productive materiale. Ansamblul acestor raporturi de producție constituie structura economică a societății, baza concretă pe care se ridică o suprastructură juridică și politică, și căreia îi corespund forme de conștiință socială determinate. Modul de producere a vieții materiale condiţionează procesul vieţii sociale, politice şi intelectuale în general. Nu conştiinţa oamenilor determină existenţa lor, ci dimpotrivă, existenţa lor socială le determină conştiinţa. La un anumit nivel al dezvoltării lor, forţele productive materiale ale societăţii intră în contradicţie cu relaţiile de producţie existente, sau, ceea ce nu este decât expresia juridică, cu relaţiile de proprietate în cadrul cărora s-au dezvoltat până atunci.»

Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (*Contribuţii la critica economiei politice* – 1859), Prefaţa, în *Études philosophiques*, Éditions sociales, Paris, 1974, p. 121.

Raporturi şi forţe de producţie

«Forţele de producţie» definesc nivelul tehnic al unei societăţi, capacitatea sa materială de a produce bogăţii. Această producţie de bogăţii este asigurată prin intermediul unei repartizări stricte a muncii (diviziunea claselor sociale): «relaţiile de producţie» constituie pentru orice individ un ansamblu de constrângeri care-i condiţionează existenţa. Trebuie să înţelegem organizarea activităţii economice ca fiind elementul determinant care ne permite în cazul unei societăţi date şi într-un anumit moment să explicăm structurile sale juridice, forma pe care o îmbracă relaţiile sociale, viaţa sa politică şi intelectuală. În cadrul analizei marxiste nu este vorba de o reflecţie asupra unei teorii despre societate, ci se pune problema de a vedea cum se reflectă societatea în teorii.

Revoluţiile în istorie

Din aceeaşi perspectivă, epocile istorice de criză trebuie înţelese ca o evoluţie a forţelor de producţie, astfel încât dezvoltarea lor va fi împiedicată (mai degrabă decât susţinută) de relaţiile de producţie existente. Revendicările politice sau spirituale nu constituie niciodată decât o expresie secundă, derivată («ideologică») a acestui nucleu dur al oricărui conflict istoric.

MARXISM

(s.n.) **Etim.:** Format pornind de la numele lui Karl Marx. **Sens strict:** Filosofie elaborată de către Marx şi Engels. **Sens larg:** Doctrină a tuturor celor care se reclamă de la Marx sau au fost influenţaţi de către el: gânditori originali, reprezentanţi ai unui partid sau chiar ai unui regim politic. Trebuie atunci să avem în vedere: 1. diversitatea curentelor marxiste, adesea opuse între ele; 2. schimbările şi rearanjările pe care diversele lor interpretări le-au adus gândirii lui Marx.

MARXISM – LENINISM

Nume dat, începând cu anii '30, filosofiei de stat care a fost impusă în URSS sub conducerea lui Stalin.

Termeni corelaţi: istorie; politică; revoluţie.

MAŞINĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *mechane*, «maşină», «şiretenie». **Sens curent:** formă dezvoltată de instrument; ansamblu de mecanisme combinate, destinat să producă un efect corespunzător plecând de la un impuls iniţial.

La greci, maşina este concepută ca un expedient, o şiretenie a omului împotriva naturii (acest sens se regăseşte în «maşinaţie»). Dar dezvoltarea însăşi a maşinismului şi a automatizării a modificat considerabil această reprezentare. Începând cu secolul al XVII-lea, maşina a servit ca model fizicii ştiinţifice: natura întreagă este asimilată unei «gigantice maşini în care nu avem nimic altceva de luat în considerare decât figurile şi mişcările părţilor sale» (Descartes*). Corpul* uman şi cel animal* (adică în general fenomenele biologice) nu fac excepţie de la această regulă. În această lume-maşină nu există nici cauze finale, nici intenţii secrete sau forţe oculte, nici principii imateriale precum «sufletul». Natura devine raţională şi poate fi, în principiu, în întregime stăpânită – chiar dacă la Descartes, lumea presupune, ca orice maşină, o inteligenţă creatoare care nu poate fi, ţinând cont de perfecţiunea obiectului creat, decât Dumnezeu*.

Începând cu Descartes, ştiinţa nu a încetat să facă din maşină un principiu de inteligibilitate pentru înţelegerea lumii, chiar dacă modelul maşinii automate, cel din secolul al XVII-lea, a lăsat locul astăzi computerului şi teoriilor informaţiei (genetică, lingvistică...). Această valorizare ştiinţifică a maşinii a condus la considerarea dezvoltării maşinismului drept un progres al civilizaţiei, eliberând omul de muncile cele mai dificile.

Totuşi, secolul al XIX-lea, mai ales sub influenţa mişcării romantice, cunoaşte o critică virulentă a maşinii, considerată în acest context ca fiind opusă simţirii*, vieţii* şi creaţiei*: de aici apare tema omului alienat prin intermediul maşinii sau devorat de o existenţă «maşinală», temă ce alimentează chiar şi în zilele noastre reflecţii critice asupra societăţii contemporane sau asupra muncii*.

Termeni învecinaţi: automat; mecanism. **Termeni corelaţi:** mecanică; muncă; natură; ştiinţă; tehnică.

MATEMATICĂ

Problema referitoare la originea matematicii – ştiinţă a numerelor şi a figurilor – o dublează pe cea a adevăratei naturi a obiectelor ei. Forme de matematică practică, ce permiteau rezolvarea faptică a unui anumit număr de probleme concrete, existau deja în Babilon (1800 î.Cr.), în Egiptul antic şi în Mesopotamia. În schimb, matematica (din grecescul *mathema*, «ştiinţă»), concepută ca ştiinţă pur abstractă, nu apare decât în Grecia începând cu Thales (sec. VII-VI î.Cr.), şi apoi cu Euclid (sec. III î.Cr.). Atunci se înţelege pentru prima dată, dar de o manieră decisivă, că matematica este pentru ştiinţă un model de rigoare, deoarece instrumentele sale sunt *a priori**, adică fără echivalent în experienţa sensibilă. Acest caracter *a priori* şi deductiv este şi cheia universalităţii ei. Dar aceasta pune imediat problema insolvabilă a statutului «idealităţilor» matematice: sunt obiectele matematice «esenţe» (sau «forme») independente atât faţă de lumea sensibilă, cât şi de spiritul care le concepe (Platon*)? Sau poate conceptele matematice nu sunt decât simple «ficţiuni logice», abstracţii simbolice comode, dar lipsite de orice conţinut intuitiv (formalism*)? Problema pusă începând cu Platon şi Euclid rămâne în centrul dezbaterilor actuale.

De la Euclid la Descartes: realismul şi modelul evidenţei

Prin lucrarea lui Euclid, *Elemente*, matematica se constituie în ştiinţă autonomă. Pentru prima dată, atenţia este îndreptată exclusiv către descoperirea principiilor şi către caracterul strict demonstrabil (deductibil) al tuturor propoziţiilor. Totuşi, pentru Euclid postulatele nu sunt ipoteze gratuite: ele constituie punctele de plecare – în mod necesar nedemonstrabile – în construirea edificiului, deoarece conţin o evidenţă*, adică un adevăr ce poate fi perceput prin el însuşi. Euclid rămâne deci «realist»: fiecare propoziţie a sistemului fiind dedusă pornind de la axiome evidente, poate fi considerată ca adevărată, independent de celelalte. Matematica este deci adevărată în toate sensurile termenului: ea constituie un sistem valid din punct de vedere formal; ea este, de asemenea, adecvată realului. În secolul al XVII-lea, Descartes* consideră sistemul euclidian drept model al oricărei cunoaşteri: nu trebuie să admitem drept adevăruri prime decât evidenţe; din aproape în aproape, trebuie să putem deduce până la adevărurile* cele mai îndepărtate de premise*. Cunoaşterea s-ar organiza astfel după ideea unei «matematici universale» (*mathesis universalis*), concepută ca o ştiinţă generală a ordinii, care să permită o cunoaştere desăvârşită şi totală.

Despre constructivismul lui Kant sau triumful formalismului

În secolul al XVII-lea totuşi, dezvoltarea caracterului experimental al ştiinţelor naturii face caducă ideea unei matematici universale. Matematica se separă de fizică, chiar dacă ea furnizează un limbaj adecvat pentru a formula legile descoperite prin experienţă. Se pune întrebarea dacă aceasta înseamnă că ea poate fi considerată ca un simplu limbaj? Dacă, pentru Kant*, matematica este constituită din judecăţi *a priori*, ea nu este totuşi reductibilă la pure tautologii*. Conceptele matematice impun, spune Kant, o construcţie în spaţiu* şi timp*, care sunt «forme pure» şi *a priori* ale intuiţiei sensibile. Judecăţile* matematice *a priori* sunt în acelaşi timp sintetice*.

Insistând asupra caracterului «construit» al conceptelor matematice, Kant refuză astfel şi formalismul, care reduce matematica la logică, şi realismul cartezian. Însă formele pure ale intuiţiei sunt, pentru Kant, formele universale ale subiectului cunoscător. Nu poate exista deci decât o singură matematică, în particular o singură geometrie: aceasta este deci cea a lui Euclid, deoarece spațiul euclidian corespunde structurii interne a sensibilității* noastre.

Or, dezvoltarea geometriilor neeuclidiene în secolul al XIX-lea pare, în sensul formalismului, să aducă o dezmințire a constructivismului lui Kant. Rusul Lobacevski, apoi germanul Riemann au elaborat succesiv geometrii diferite de cea a lui Euclid. Neacceptând postulatul lui Euclid referitor la unicitatea paralelei, Lobacevski pleacă de la principiul că, printr-un punct exterior unei drepte se pot trasa o infinitate de paralele, în timp ce Riemann susține că nu se poate trasa nici una. Aceste postulate* permit dezvoltări logice coerente, deși nici una nu este în concordanță cu teoremele geometriei euclidiene.

Aceste geometrii neeuclidiene sunt la fel de valide ca și cea a lui Euclid întrucât în matematică, ceea ce este stabilit prin demonstrație trebuie să fie acceptat. Formalismul pare să triumfe: axiomele unui sistem deductiv nu sunt evidențe, ci pure ipoteze de pornire; astfel, pare să nu aibă sens să spunem că o propoziție geometrică este «adevărată» sau «falsă» în ea însăși: adevărul și falsul sunt noțiuni care se referă la sistemul de axiome considerat. Pe scurt, matematica nu este nimic altceva decât un ansamblu ipotetico-deductiv.

Axiomatica

Eliberându-se de evidență, matematica se eliberează în același timp de examenul semnificației propozițiilor. Se naște astfel proiectul unei axiomatici, adică a unei formalizări complete a matematicii, în care nu ne preocupă decât raporturile deductive dintre termeni, semnificația acestora rămânând neinterpretată. Ei încetează să fie concepte* (punct, linie etc.), pentru a deveni pure simboluri (α, β etc.), ordonate după relații determinate. Dincolo de Kant, îl regăsim aici mai degrabă pe Leibniz*, el fiind cel care a dorit să reducă matematica la calculul formal al logicii. Proiectul unei asemenea «logicizări» a matematicii a fost reluat, la începutul secolului XX, de către Gottlob Frege* și Bertrand Russell*: operațiile matematice trebuie să se poată reduce la principii logice de bază, iar enunțurile matematice, contrar a ceea ce gândea Kant, sunt pur analitice (cf. Logică).

Formalism sau intuiționism?

Teorema lui Gödel, zisă «de incompletitudine», demonstrând că o teorie nu poate descoperi în ea însăși principiul coerenței sale, face imposibilă axiomatizarea completă a unui sistem ipotetico-deductiv și, prin aceasta, pare să submineze speranța formalismului de a unifica ansamblul disciplinelor matematice. Pe de altă parte, în sânul comunității matematicienilor, formalismul întâmpină obiecții: a gândi matematic înseamnă a gândi obiecte care durează, cu alte cuvinte, care au proprietăți obiective și care sunt deci dificil de redus la construcții logice. Aceasta este, spre exemplu, poziția matematicianului Luitzen E.J. Brouwer, poziție pe care el însuși o califică drept intuiționism, cu referire explicită la Kant şi prin opoziţie cu formalismul.

«Nici ceresc, nici pământesc...» Preocupat de depăşirea unei dezbateri ce poate fi considerată la urma urmei drept sterilă, filosoful Jean Toussaint Desanti observă că matematica nu este în ultimă instanţă «nici celestă, nici terestră» (*Filosofia tăcută*, 1975). În fapt, obiectele ei nu au decât un statut «relaţional»: totuşi, departe de a fi o construcţie artificială, structurile matematice sunt reale, fără îndoială că nu «precum cuiele şi bufniţele», ci ca «sisteme de posibilităţi ordonate, deschise prin relaţiile care le definesc». Lumea sensibilă le este desigur singurul suport; dar descifrarea acestei gramatici generative a universului nu poate ţine decât de spirit.

Texte-cheie: Euclid, *Elemente*; R. Blanché, *Axiomatica*; *A gândi matematica* (colectiv), Points, Seuil; *Matematica de-a lungul timpului* (colectiv), Gauthier-Villars. **Termeni corelaţi:** formalism; intuiţionism; logică; ştiinţă.

MATERIALISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *materia*, «materie». **Sens peiorativ**: atitudine sau doctrină caracterizată printr-un ataşament faţă de bunuri materiale (bogăţie etc.) şi prin absenţa unui ideal. **Filosofie**: teorie potrivit căreia materia este fie singura realitate existentă (cf. Monism); fie realitatea fundamentală pornind de la care se explică viaţa spirituală (cf. Marx, Freud); fie o realitate independentă de spirit, guvernată de legi proprii şi autonome (cf. Dualism; dar acest sens este mai rar). În primul caz, materialismul se opune idealismului; în al doilea, spiritualismului şi imaterialismului.

Cuvântul materialism este echivoc. Pe de-o parte el este adesea utilizat într-o intenţie polemică: a fi «materialist» înseamnă a fi acuzat de explicarea «superiorului» (spirit) prin «inferior» (materie), sau chiar de a-l nega pe Dumnezeu, nemurirea sufletului şi, în general, religia. Materialismul poate fi, în acest sens sinonim cu ateismul*. Termenul capătă o valoare pozitivă începând cu secolul al XVIII-lea, pe măsură ce se dezvoltă critica dogmelor religioase. O altă dificultate ţine de diversitatea concepţiilor despre materie, proprii diferitelor filosofii materialiste, de la atomismul* antic, până la dezvoltarea ştiinţei* moderne (cf. Materie). În sfârşit, în istorie şi în sociologie, mai ales sub influenţa lui Marx*, «materialismul» poate desemna nu un sistem general al lumii, ci o metodă de explicare a comportamentelor sociale pornind de la structurile materiale (economice) ale societăţii (cf. Materialism istoric).

Termen învecinat: ateism. **Termeni opuşi:** idealism; imaterialism; spiritualism.

MATERIALISM DIALECTIC

Conceput în anii 1930 în URSS, materialismul dialectic constă în structurarea dogmatică a anumitor principii generale ale filosofiei lui Marx într-un sistem metafizic, care explică globalitatea proceselor naturale și sociale prin legile «dialectice*» ale materiei în mișcare. Această filosofie oficială și-a sprijinit autoritatea pe anumite texte ale lui Engels*, în special *Dialectica naturii*.

MATERIALISM ISTORIC

Filosofia marxistă a istoriei, potrivit căreia arhitectura completă a unei societăți, precum și legile care guvernează transformările sale se explică prin natura și evoluția structurii sale economice. Astfel, indivizii acționează în istorie în funcție de forțele sociale care îi determină, și nu de idealuri și de scopuri pe care și le fixează conștient.

Termeni corelați: atomism; dualism; epicurism; metafizică.

MATERIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *materia*, «materie», care vine de la *mater*, «mamă», «sursă». **Sens curent:** opusă spiritului, ea desemnează ceea ce există în afara noastră și este perceput prin simțuri. **Logică:** prin opoziție cu forma unui raționament, indică termenii din care se compune acest raționament, conținutul său. **Filosofie și morală:** acțiune îndeplinită efectiv, făcând abstracție de scopul în vederea căruia ea a fost îndeplinită. **Știință și epistemologie:** ansamblul elementelor constitutive ale realității fizice (atomi, molecule...).

Filosofii au definit în diverse moduri conceptul de materie. La Aristotel*, ea este ceea ce poate căpăta o formă*. Materia este deci opusă formei, adică, potrivit lui Aristotel, ideii*, și se definește ca putere*, virtualitate. Pentru Epicur*, materia este realitatea fundamentală; ea este formată din atomi* discontinui care se combină în diverse moduri. Pentru Descartes*, ea este substanța corpurilor, a cărei esență este întinderea* geometrică. Lumea materială se explică în acest caz în totalitate prin configurații spațiale și mișcări mecanice. În sfârșit, potrivit lui Diderot*, materia este o substanță dinamică, care se transformă în mod continuu, de la formele elementare ale materiei inerte până la viață și la gândire.

Deși Epicur vede în întreaga materie jocul unei combinații de atomi, el nu se află la originea concepției științifice moderne despre materie. O contribuție mai mare în acest sens au avut-o Galilei* și Descartes, care, reducând-o la întinderea geometrică, propun o reprezentare a acesteia compatibilă cu dezvoltarea fizicii matematice.

Fizicienii actuali care studiază universul și atomul, dezvoltând modele matematice din ce în ce mai sofisticate ale realității fizice, ajung la un rezultat paradoxal: materia «se idealizează»; ea tinde să-și piardă consistența și caracterul «concret» pe care i le atribuie simțul comun, iar entitățile din care ea este alcătuită (particule elementare) sunt din ce în ce mai greu observabile în mod direct, din ce în ce mai abstracte și «teoretice» sau «conceptuale».

Termeni învecinați: corp; întindere (cf. Descartes); putere (cf. Aristotel). **Termeni opuși:** spirit; formă. **Termeni corelați:** atom; fizică; știință.

MAUSS Marcel (1872-1950)

REPERE BIOGRAFICE

Sociolog și etnolog francez, nepot și discipol al lui Durkheim (1858-1917), Marcel Mauss va fi profesor de istorie a religiilor primitive la Școala practică de înalte studii, apoi profesor de sociologie la College de France. El scrie numeroase articole și o lucrare esențială: *Eseu despre dar* (1923). El va avea o mare influență asupra evoluției antropologiei moderne, fiind unul dintre fondatorii ei.

Potrivit lui Marcel Mauss, sociologia trebuie să încerce să explice realitatea umană în totalitatea sa biologică, psihologică și socială. Tehnicile corpului, cum ar fi mersul, spre exemplu, sunt atât acte fizice, cât și psihologice și culturale. Preocuparea sa de a nu izola niciodată un fapt social de aspectele multiple care contribuie la producerea sa, îl conduce pe Mauss la elaborarea conceptului de «fenomen social total». Remarcabil în acest sens este *Eseu despre dar*, în care, analizând *potlatch*-ul indienilor, el arată că fenomenul economic de schimb* nu poate fi disociat de aspectele sale juridice (obligația de a da, de a primi și de a înapoia), politice și religioase (legătura magică între obiecte și persoane).

Scrieri principale: *Schiță a unei teorii generale despre magie* (1902); *Eseu despre dar: forma și motivul schimbului în societățile arhaice* (1923); *Manual de etnologie* (1947).

MĂGARUL LUI BURIDAN

Măgar imaginar care, potrivit filosofului Buridan (secolul al XIV-lea), înfometat și însetat deopotrivă de mult, ezită între un snop de paie și o găleată de apă și, incapabil să aleagă, va muri. El ilustrează indiferența liberului arbitru, libertatea indiferentă*, adică situația unei persoane incapabile să aleagă între două acte, mijloace sau motive ale sale, acestea fiindu-i egale. La Descartes, această indiferență în alegere este considerată ca fiind «cel mai de jos grad al libertății», chiar dacă ea dă seamă în același timp și de un liber arbitru pur, care îl înrudește pe om cu Dumnezeu.

MÂNA INVIZIBILĂ

Cf. Societate.

MECANICĂ

(s.f. și adj.) **Etim.:** gr. *mechanikos*, «legat de mecanică» și *méchaniké*, «știință (mecanică)». **(Adj.) Sens curent:** care vizează mașinile (arte mecanice) sau un mecanism. **Epistemologie**: care este relativ la concepția «mecanistă» sau «mecanicistă» asupra naturii și a viului (cf. Descartes și Mecanicism). **(Subst.) Sensuri curente:** 1. Sinonim cu mecanism. 2. Arta de a construi și a repara mașini. **Știință:** ramură a fizicii ce are ca obiect cauzele și proprietățile unei mișcări (mecanică rațională, mecanică ondulatorie, mecanica corpurilor cerești etc.).

Termen învecinat: automatism. **Termeni corelați:** mașină; mecanism; mișcare; fizică.

MECANICISM/MECANISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *mechane*, «mașină». **Sens curent:** modul în care piesele unei mașini sunt asamblate pentru a produce un efect. **Biologie și epistemologie**: 1. **Sens strict:** teorie care s-a dezvoltat în secolul al XVII-lea, potrivit căreia ființele vii trebuie să fie considerate ca niște mașini pentru a putea fi explicate științific; astfel, Descartes dezvoltă teoria «animalelor-mașini» (cf. Animal). 2. **Sens larg:** explicare a viului prin reducerea sa la proprietățile fizico-chimice ale materiei, adică fără a recurge la conceptul de «viață».

Mecanicismul se opune finalismului* și vitalismului*: pe de-o parte, orice, într-un organism* se explică prin configurația părților sale (nu există intenții ascunse ale naturii vii); pe de altă parte, nu există nici o «forță vitală» (sau «suflet») care să explice comportamentele observabile ale ființelor vii.

Termen învecinat: mașină. **Termeni opuși:** finalism; vitalism. **Termeni corelați:** animal; biologie; mecanică; organism; viață; viu.

MEMORIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *memoria*, «amintire». **Sens curent:** facultate a ființei vii de a păstra amprenta sau urma trecutului său și de a se raporta la el. **Biologie**: funcție generală a sistemului nervos, memoria este capacitatea ființelor vii de a păstra urmele trecutului lor sau de a-și modifica comportamentul în funcție de experiența lor; învățarea și dresajul se bazează pe această capacitate. **Psihologie**: ansamblu de funcții prin care omul își păstrează și organizează amintirile, le identifică și le

Bergson: 1. «Memoria-obișnuință»: ansamblu de mecanisme motrice care, plecând de la repetarea unei situații, permit organizarea acțiunii. 2. «Memoria–amintire»: memoria «autentică», ce reține trecutul ca atare și-l poate restitui în mod voluntar sub formă de amintiri precise, determinate și localizate.

Un ansamblu de proprietăți active

Monumentele istorice, care poartă amprenta secolelor trecute, nu sunt totuși înzestrate cu memorie, în aceeași situație se află și mașinile electronice capabile să restituie date care le-au fost în prealabil «plasate în memorie», într-o formă stabilită. Nici mașinile*, nici lucrurile nu probează o memorie adevărată: această facultate acoperă în fapt un ansamblu de funcții active, caracteristice doar ființelor vii. Chiar și memoria «mecanică» a organismelor simple nu se reduce la o înregistrare pur pasivă a experiențelor cu caracter repetitiv: ea constituie, dimpotrivă, un răspuns activ și în unele cazuri complex la diferite solicitări ale anturajului. Mai mult sau mai puțin flexibilă, ea implică o anumită adaptare, manifestată sub forma selecției celor mai reușite comportamente.

O arhitectură complexă

La om, singura ființă capabilă să evoce trecutul ca atare, memoria apare nu atât ca o facultate, cât ca o arhitectură complexă de funcții*, care nu apar disociate decât în anumite cazuri patologice. Astfel, Jean Delay, în *Disoluțiile memoriei*, distinge trei tipuri de memorie. Memoria senzorio-motorie, pur mecanică, este guvernată numai de legea obișnuinței (ea este cea care comandă conduita noastră corporală). Memoria «autistică» (proprie mie însumi) asigură conservarea intimă și restituirea spontană a amintirilor noastre în mod afectiv și după o logică a inconștientului. Numai al treilea tip de memorie, «memoria socială» reconstituie amintirile noastre în modul logic și rațional cerut de socializarea gândirii. Memoria desăvârșită, care este uniunea ierarhizată a celor trei funcții, cuprinde, potrivit aceluiași autor, relația cu celălalt ca interlocutor, real sau fictiv, al gândurilor noastre.

Memorie, imaginație și uitare

Memoria, în calitatea ei de capacitate de a convoca trecutul și de a ne face să ne plimbăm liberi prin el, este o conduită semnificativă și selectivă care angajează responsabilitatea socială a subiectului. Amintirile noastre nu sunt stocate precum obiectele materiale într-un cufăr sau un sertar; ele sunt fixate, organizate și datate în funcție de cadrele familiale sau sociale în care nu putem decât să ne înscriem. Amintirea este gândire, iar redarea sa, fidelă sau fantezistă, este opera funcției imaginative (facultate de a reprezenta lucrurile în absența lor). Reconstituirea conștientă, mai mult sau mai puțin voluntară, a unui trecut definitiv absent, constituie un efort al memoriei. Această activitate absolut selectivă implică îndepărtarea permanentă a ceea ce este neînsemnat sau inutil:

uitarea* este o funcție pozitivă și un aspect esențial al memoriei, și nu o limită sau o slăbiciune, așa cum s-ar putea crede.

Memorie, identitate și libertate

Noțiunea de «memorie totală» nu poate avea nici un sens. Un om care ar fi incapabil să uite «ar vedea totul dizolvându-se într-o infinitate de puncte mișcătoare și ar sfârși prin a se pierde în torentul devenirii» (Nietzsche*, *Considerații inactuale*). Acestei ficțiuni puțin semnificative am fi tentați să-i opunem noțiunea plauzibilă de memorie autentică: aceasta ar fi facultatea de a reține trecutul (fără a-l truca sau deforma), și apoi de a-l restitui, ferindu-ne de orice fabulație. Mai mult, pentru aceasta ar trebui ca un astfel de trecut, obiectiv, veridic, să fie conceptibil. Lucrările istoricilor ne învață că memoriile colective sunt reconstrucții afective parțiale, părtinitoare, și chiar profund mistice. Aceste memorii populare, fragile, problematice, vulnerabile sunt totuși fundamentul identității oricărei comunități. Din acest motiv ele constituie o miză politică de primă importanță, așa cum au demonstrat-o, *a contrario*, încercările totalitare de distrugere a trecutului națiunilor. «Lupta omului împotriva puterii este lupta memoriei împotriva uitării»: această expresie a scriitorului ceh Milan Kundera ne arată că «datoria de a memora», corelativă dreptului popoarelor de a dispune liber de ele însele, este în egală măsură expresia unei exigențe fundamentale a conștiinței umane.

Termen învecinat: amintire. **Termeni corelați:** conștiință; istorie; imaginație; libertate.

MERLEAU-PONTY
Maurice (1908-1961)

REPERE BIOGRAFICE

Elev al Școlii normale superioare, licențiat în filosofie, Maurice Merleau-Ponty va preda întâi la Chartres și apoi la Paris. Împreună cu Jean-Paul Sartre și Simone de Beauvoir, el fondează în 1945 revista *Les temps modernes*, pe care o va părăsi în 1951. El va adopta față de partidul comunist o atitudine de «comprehensiune fără adeziune, de analiză liberă fără denigrare», până la ruptura care va surveni în 1945. În 1951 el este ales la College de France. Moare brutal la Paris la vârsta de 53 de ani.

Filosofia lui Maurice Merleau-Ponty reunește dubla moștenire a tradițiilor fenomenologică (Husserl*) și existențialistă (Heidegger* și Sartre*). Fenomenologia* reprezintă proiectul de a descrie existența umană așa cum este ea trăită și în măsura în care ea este susceptibilă, din această perspectivă, de a fi înțeleasă de o manieră concretă. Existențialismul* semnifică voința de a concepe omul ca pe o ființă neîmplinită și precară, plasată între necesitate și conștiință, între natură și libertate. Existența este astfel tocmai această imposibilă sinteză între lucru și spirit, în sine* și pentru-sine*, sinteză care se împlineşte totuşi sub ochii noştri în fiecare clipă în fenomenul prezenţei. Voinţa de a construi o punte între lucru şi conştiinţă, adică de a gândi omul ca «fapt-de-a-fi-în-lume» – material şi angajat în timp, determinat şi totuşi suveran – constituie firul conducător al filosofiei naturii şi al reflecţiei asupra umanităţii şi istoriei elaborate de aceşti gânditori.

Faptul-de-a-fi-în-lume

Punctul de plecare al filosofiei naturii este problema clasică a unităţii sufletului şi corpului. Dualismul tradiţional este respins de la început: omul concret nu este nici un «în-sine» (un corp material ce poate fi analizat de către ştiinţă), nici un «pentru-sine» (conştiinţă suverană, libertate absolută). Explicaţiile «analitice», în fapt, nu pot decât să rateze complexitatea realului, a cărui înţelegere* şi-o refuză. Comportamentul uman este un ansamblu structurat care se integrează într-o natură concepută la rândul său ca un univers de forme* (*Gestalt*). Departe de a fi un simplu efect al mediului, comportamentele au un sens; relaţia omului cu natura este un fel de dispută, iar fenomenologia, oarecum ca şi poezia, încearcă să restabilească – sau pur şi simplu să instaureze – o comunicare* semnificativă între lucru şi spirit. Un astfel de dialog este posibil pentru că omul nu este pură «substanţă gânditoare», ci se prezintă ca o fiinţă mixtă, o conştiinţă implicată în lume, un «Eu percep» şi nu un abstract «Eu gândesc». În consecinţă, corpul se găseşte în centrul acestei «fenomenologii a percepţiei», care descrie lumea, renunţând prin aceasta să o explice. Însă corpul nu este conceput ca un edificiu de molecule interşanjabile; este un subiect care locuieşte în mod autentic natura: este ceea ce se numeşte «corpul propriu», adică un ansamblu de semnificaţii încarnate şi prezente în lume, pe care el o locuieşte împreună cu alte conştiinţe prin intermediul intersubiectivităţii*.

Interlumea

În căutarea sensului, pe care el nu îl plasează în conştiinţe, ci între ele, Merleau-Ponty este condus în acelaşi timp către reflecţia asupra «interlumii», această întrepătrundere de semnificaţii despre care scrie că este în acelaşi timp «istorie, simbolism şi adevăr de clădit». Primul domeniu pe care îl abordează din perspectivă fenomenologică este istoria: urmându-l pe Husserl, el concepe istoria ca instaurare progresivă a adevărului şi a sensului. Mergând pe linia lui Marx*, el încearcă în acelaşi timp, nu fără dificultăţi, să o conceapă ca progres dialectic orientat către un scop; însă se va distanţa foarte repede de marxism, mărturisindu-şi perplexitatea faţă de «deraierea istoriei» la care crede că asistă în anii '50 (*Sens şi non-sens*). Interlumea este în acelaşi timp lumea culturală a instituţiilor* şi a simbolurilor. Relaţia cu celălalt* – dimensiune constitutivă a umanităţii – se desfăşoară în acest cadru ca reciprocitate conflictuală, comunicare posibilă sau reuşită, chiar dacă niciodată împlinită. În sfârşit, limbajul – prezenţă şi instituire de sens – constituie însăşi ţesătura relaţiilor intersubiective. Filosofia lui Merleau-Ponty acordă, mai ales în ultima parte a operei, un loc central reflecției asupra dialogului*, aşa cum se poate observa şi din meditațiile asupra figurii lui Socrate* (*Elogiul filosofiei*). Însă dialogul dintre oameni se înscrie el însuşi în cadrul dialogului fundamental şi permanent pe care îl întrețin conştiința şi lumea, şi care defineşte, aşa cum am văzut, condiția umană.

Scrieri principale: *Fenomenologia percepției* (1945); *Sens şi non-sens* (1948); *Elogiul filosofiei* (1952); *Aventurile dialecticii* (1955); *Semne* (1960); *Vizibilul şi invizibilul* (postumă, 1964).

METAFIZICĂ

Termenul de metafizică vine de la grecescul *meta*, «dincolo de» sau «după», *physike*, «fizică», «natură». Termen echivoc, diversele sale sensuri se întretaie parțial: **1.** În sens primitiv, acest nume a fost dat în secolul I î.Cr. de către Andronicos din Rhodos cărților lui Aristotel*, plasate «după» cele care tratează despre fizică. **2.** Metafizica este, într-un sens mai larg, cunoaşterea, prin rațiune şi nu printr-o revelație de tip religios, a realităților imateriale, «dincolo de» realitățile fizice materiale (spre exemplu, Dumnezeu, sufletul, Ideile platoniciene...). **3.** Ea poate fi definită de asemenea ca ştiința supremă, sau primă, care are ca obiect absolutul*, fundamentul necondiționat* al lucrurilor. **4.** Dacă o concepem ca pe cercetarea esenței*, a «ființei» lucrurilor, dincolo de sau prin intermediul aparenței lor, metafizica este sinonimă cu «ştiința ființei ca ființă» (Aristotel) sau cu ontologia* (de la grecescul *ontos*, «ființă» şi *logos*, «discurs»). **5.** În sfârşit, termenul de metafizică poate fi folosit într-un sens peiorativ sau critic: el semnifică în acest caz o speculație ce are ca obiect abstracții, şi ar fi deci un exercițiu inutil sau o iluzie*, care scapă criteriilor de obiectivitate ale ştiinței pozitive.

Filosofie primă

În cursul Evului Mediu, termenul de metafizică a sfârşit prin a desemna conținutul lucrării lui Aristotel, pe care Andronicos din Rhodos o intitulase *Metafizica*. Termenul trimite în acest context la ceea ce Aristotel numea «filosofie primă», ştiință a primelor principii şi a primelor cauze, şi care are drept obiect divinul. În timp, s-a stabilit o echivalență între «metafizică» şi «filosofie primă». Astfel, lucrarea lui Descartes* cu titlul *Meditații metafizice*, se intitulează în latină «Meditații despre filosofia primă». Prin aceasta, metafizica ajunge să semnifice, în mod conjugat, două lucruri: cunoaşterea realităților imateriale (Dumnezeu, suflet...), şi primordialitatea şi superioritatea acestui tip de cunoaştere.

Metafizică şi ontologie

În cadrul *Metafizicii* lui Aristotel întâlnim o altă definiție a ştiinței care ar putea purta acest nume: «ştiința ființei ca ființă», sau ontologia*. Aceasta nu este ştiința unui aspect sau altul, a unei anumite determinații sau proprietăți a ființei, ci este acea știință care caută să determine ce face ca ființele să fie: esența* ființei.

Astfel definită, ontologia poate fi identificată cu filosofia primă despre care Aristotel vorbește în alte locuri din *Metafizica*: «ființa ca ființă» ar fi ființa perfectă sau primul principiu al lucrurilor. În această ipoteză, termenul metafizică nu și-ar schimba sensul prin asociere cu filosofia primă sau cu ontologia; cei trei termeni ar fi interșanjabili.

Însă, în același timp se poate stabili o diferență între metafizică și filosofie primă, pe de-o parte, și ontologie, pe de altă parte. Ontologia nu ar încerca să cunoască un tip special de ființe, imateriale și prime, ci să reflecteze asupra categoriilor celor mai generale ale ființei (Ce înseamnă a fi? Ce vrem să spunem atunci când afirmăm despre un lucru că există?...). În acest sens, putem chiar să afirmăm, împreună cu Heidegger*, că istoria metafizicii occidentale începând cu Grecii este cea a «uitării ființei», adică, a disimulării problemei ființei prin postularea unei ființe (ființări) supreme. Heidegger califică astfel metafizica drept «onto-teologie».

Știință supremă sau supremă iluzie?

Începând cu secolul al XVIII-lea, dezvoltarea științelor experimentale a favorizat apariția a numeroase discursuri critice asupra metafizicii – cel al lui Hume*, spre exemplu. Pe lângă științele matematice, a căror certitudine este pur deductivă, și cele fizice, care-și verifică teoriile în experiență, pare să nu mai fie loc pentru o știință metafizică, nici deductivă, nici empirică. Această pretinsă știință ar fi astfel o iluzie, care constă în a vrea să cunoaștem ceea ce în realitate este inaccesibil cunoașterii umane.

Pozitivismul* lui Auguste Comte*, în secolul al XIX-lea, va dezvolta această critică: «spiritul pozitiv», sau științific, trebuie să înlocuiască «spiritul metafizic», negând posibilitatea unei cunoașteri absolute și substituind cercetării cauzei prime sau finale a fenomenelor, cercetarea relațiilor lor observabile.

Ceea ce se numește, în secolul XX, «neo-pozitivism*» – și în primul rând tezele susținute de către Cercul de la Viena* – a accentuat această critică, considerând metafizica nu numai ca pe o cunoaștere imposibilă, ci ca pe un ansamblu de propoziții lipsite de sens, care rezultă din folosirea ilogică a limbajului.

O mențiune specială trebuie făcută în ceea ce privește critica metafizicii operată de către Kant*. Metafizica are ca obiect cele trei mari Idei ale rațiunii*: sufletul*, lumea și pe Dumnezeu*. În această tentativă ea nu poate decât să eșueze, pentru că lucrul-în-sine* este incognoscibil; noi nu putem cunoaște decât fenomenele*, adică lucrurile lucrurile așa cum se manifestă în condițiile experienței.

Iluzia metafizică (pe care Kant o numește «iluzia transcendentală») constă astfel într-o dialectică ce transformă Ideile rațiunii în obiecte ale cunoașterii. Însă această iluzie este necesară; ea răspunde unei tendințe naturale a cunoașterii, preocupată de unitate şi de posibilitatea de a avansa către principiile necondiţionate* care o fondează. Sufletul reprezintă unitatea necondiţionată a fenomenelor vieţii interioare, adică a subiectului care gândeşte; lumea este totalitatea necondiţionată a cauzelor şi Dumnezeu este unitatea absolută, necondiţionată, a tuturor obiectelor conceptibile. Astfel, chiar dacă proiectul unei cunoaşteri metafizice a eşuat mereu, metafizica nu este, aşa cum credea Hume sau pozitiviştii, o aberaţie, o deficienţă sau un infantilism al spiritului uman sau al limbajului. Tendinţa către metafizică este dimpotrivă, expresia căutării satisfacerii intereselor teoretice cele mai înalte ale raţiunii. Kant nu va renunţa la ideea de a face din metafizică o ştiinţă posibilă, şi chiar cea mai înaltă dintre ştiinţe. Această metafizică va trebui să renunţe la cunoaşterea iluzorie a necondiţionatului şi se va defini ca ştiinţa completă a condiţiilor cunoaşterii umane. *Critica raţiunii pure* trasează planul general al acesteia.

Texte-cheie: R. Descartes, *Meditaţii metafizice*; I. Kant, *Critica raţiunii pure*, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care va putea să se înfăţişeze ca ştiinţă*; M. Heidegger, *Probleme I*, «Ce este metafizica?». **Termeni învecinaţi:** ontologie; filosofie primă. **Termeni opuşi:** experienţă; pozitivism. **Termeni corelaţi:** absolut; cunoaştere; esenţă; fiinţă; iluzie; necondiţionat; ştiinţă; teologie.

METODĂ

Etim.: gr. *methodos*, «urmărire, cercetare», de la *meta* «către» şi *hodos* «cale». **Sens curent:** ansamblu de procedee sau de directive urmate într-un domeniu determinat, în vederea obţinerii unui obiectiv dat (ex. «metoda Assimil»). **Sens filosofic:** 1. Ansamblu de activităţi, cale urmată de spirit într-o muncă de cercetare, de investigaţie, într-o anchetă etc. 2. Program ordonat, ansamblu de mijloace determinate şi precise pe care spiritul şi le fixează, iar apoi îşi impune să le urmeze în scopul descoperirii sau stabilirii adevărului.

Există o strânsă legătură între metodă şi raţionalitate*. Capacitatea de a acţiona cu metodă, adică conform unui program şi unor reguli prestabilite, constituie una dintre particularităţile inteligenţei* umane: nu este aceasta ceea ce distinge, potrivit binecunoscutei expresii a lui Marx*, cel mai prost arhitect de cea mai pricepută albină? Problema generalizării unei metode raţionale la toate activităţile umane rămâne totuşi pusă: nu este sigur, de exemplu, că activităţile artistice ar putea să se conformeze întotdeauna unei astfel de rigori. În ceea ce priveşte cazul special al filosofiei*, se pune întrebarea dacă există o metodă – fiabilă, univocă – pentru a descoperi sau a stabili adevărul şi, dacă da, în ce constă ea exact. În general, se constată că nu există o metodă generală, şi nici metodă de a urma o metodă: în ultimă instanţă, inteligenţa umană este totdeauna constrânsă să plonjeze în ea însăși și să reînnoiască la infinit regulile cărora ea vrea să se supună. Fără îndoială, Descartes* a fost tentat să elaboreze o metodă filosofică perfect riguroasă, de tip matematic: cele patru reguli pe care le propune, oricât de simple și de explicite ar fi, își relevă totuși imediat limitele. Într-adevăr, ele nu includ metoda care ne-ar permite să ne asigurăm că am urmat bine... metoda (sunt ideile mele indiscutabil evidente, este recapitularea mea exhaustivă etc.?). În general, pare dificil de separat elaborarea unei metode de o reflecție asupra conținutului și naturii adevărului*. De aceea, Hegel* tinde să identifice metoda (dialectica) și logica*: potrivit lui, forma sistematică a cercetării nu este separabilă de conținutul său, adică de «mișcarea conceptului însuși». Altfel spus, metoda este concepută mai mult ca o conștiință explicită a evoluției cunoașterii, decât ca o serie de procedee separabile de un conținut.

Înmulțirea și diversificarea științelor în epoca noastră și progresul epistemologiei contemporane au suscitat o reîntoarcere la reflecțiile pe această temă. În lucrarea sa intitulată *Metoda* (1973-1991), Edgar Morin pune problema consecințelor teoretice ale creșterii în complexitate a unora dintre reprezentările noastre asupra lumii. Renunțând de la început la unificarea științelor și a metodelor lor, el sugerează o abordare originală a realităților ce se întrepătrund, sau a celor mixte (fizice și sociale, naturale și antropologice...), permițându-ne să integrăm, fapt atât de necesar, dimensiunea misterioasă a lucrurilor. Cercetătorul își va interzice atât să reducă pluridimensionalitatea realului, cât și să conteste diversitatea obiectelor cunoașterii. Eclectismul și aproximația par a fi componente asumate ale acestei «metode a complexității», care ia în considerație atât ultimele teorii ale informației, cât și dezvoltările recente din domeniul «ecologiei generalizate».

Termeni învecinați: raționalitate; regulă. **Termeni opuși:** dezordine; tatonare.

METODA EXPERIMENTALĂ

Ansamblu de procedee și operații caracteristice acțiunii savantului în efortul său de a elabora legi științifice. Potrivit lui Claude Bernard*, ea presupune trei momente: 1. observarea faptelor; 2. elaborarea unei ipoteze; 3. verificarea sau confirmarea ipotezei. Obiectivul metodei este formularea de legi – adică a relațiilor constante între fenomene – controlabile prin experiență.

METODA ȘTIINȚIFICĂ

Ansamblu de proceduri și de construcții teoretice proprii fiecărei științe (elaborarea de concepte și de «modele», confruntarea informațiilor, determinarea de mijloace de verificare [cf. Falsificabilitate]. Caracteristica unei metode științifice este aceea de a fi totodată riguroasă și suplă, prudentă și critică.

Termeni corelați: adevăr; cunoaștere; experiență; rațiune.

MIJLOC

(s.n. și adj.) **Etim.:** lat. *medianus*, «care este la jumătate» **Sensuri curente: 1.** (subst.) Ceea ce permite atingerea unui scop. **2.** (adj.) În poziție intermediară, în general între două extreme.

Ceea ce este mijloc (subst. sau adj.) este întotdeauna «la jumătate», între un început și un sfârșit*, sau între două extreme. În derularea unei acțiuni intenționale, mijloacele sunt alese în momentul concepерii inițiale, și puse în funcțiune pentru a asigura realizarea scopului asociat acțiunii: în acest sens, mijlocul poate fi legat de condiția de posibilitate. Mijlocul și scopul sunt adesea opuse pentru a asocia omului un loc sau o valoare* superioare în ierarhia lucrurilor și a ființelor: «Omul, și în general orice ființă rațională, există ca scop în sine, și nu numai ca mijloc de care o voință sau alta s-ar putea folosi după bunul plac, (...) el trebuie să fie considerat întotdeauna în același timp ca scop» (Kant*, *Fundamentele metafizicii moravurilor*, Secțiunea a doua).

Termeni învecinați: condiție; intermediar. **Termeni opuși:** extrem; scop.

TERMEN MEDIU
În cadrul unui raționament deductiv format din trei propoziții (silogism*), termen comun primelor două propoziții, a cărui funcție este de intermediar, permițând trecerea la concluzie.

Termeni corelați: finalitate; normă/normativ; scop; silogism.

MILĂ

(s.f.) **Etim.** fr. *pitié*: lat. *pietas*, «pietate». **Sens curent:** simpatie suscitată de spectacolul nefericirii celuilalt; compasiunea și bunăvoința care decurg din aceasta.

Jean-Jacques Rousseau* conferă noțiunii de milă un statut filosofic: acest sentiment este, pentru el, natural și reprezintă una dintre singurele vestigii ale naturii originare pe care o conservă omul civilizat. Dincolo de transformările și de deformările pe care viața în societate le produce naturii umane, aceasta se manifestă în mod spontan, în ciuda prejudecăților, prin intermediul milei. Refuzul de a vedea suferind un semen întemeiază, de asemenea, în ciuda divergențelor de interes și a egoismului agravat de amorul propriu, posibilitatea legăturilor sociale: idealul unei fericiri* împărțite cu ceilalți și a unei libertăți* reciproce se poate construi pe acest sentiment și poate constitui o alternativă la dorința de dominație. Arthur Schopenhauer* este singurul filosof care, după Jean-Jacques Rousseau, acordă o valoare centrală și întemeietoare milei, în timp ce o altă tradiție, după Aristotel*, insistă asupra ambivalenței funciare a acestui sentiment. Pe de-o parte, mila este o pasiune* tristă, o suferință: și atunci la ce bun să mărim suferințele celuilalt cu suferințele noastre? Dar, mai ales, compasiunea poate răni, ofensa, poate fi chiar crudă. Căci generozitatea are nevoie de suferința și mizeria pe care le întreține în același timp ce le deploră... Acțiunile umanitare actuale fac apel la acest tip de rezerve care se adresează oricărui proiect etic sau politic, atunci când acesta presupune, în ultimă instanță, compasiune și emoție. Pe de altă parte, totuși, atunci când ignoră sau urăște sentimentul, virtutea* poate aluneca în uscăciunea unei ecuații matematice.

Termeni învecinați: altruism; compasiune; îndurare; simpatie.
Termen opus: indiferență.
Termeni corelați: etică; iubire; înțelepciune; stare de natură; morală; societate; virtute.

MILL John Stuart (1806-1873)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Londra în 1806, John Stuart Mill se revendică foarte repede de la utilitarismul lui Jeremy Bentham, și, de asemenea, de la asociaționismul lui David Hume. Lucrarea sa, *Sistem de logică inductivă și deductivă*, publicată în 1843, expune principiile unei teorii empiriste asupra cunoașterii. Socialist liberal, el dezvoltă o reflecție politică concretă și originală.

John Stuart Mill nu abandonează primul principiu al utilitarismului*, care consideră utilitatea drept criteriu al valorilor morale: o acțiune este bună în măsura în care contribuie la fericirea* unui număr cât mai mare de indivizi. Noțiunea de fericire echivalează, după cum susținea și Jeremy Bentham, cu cea de plăcere*. Trebuie însă să distingem, potrivit lui John Stuart Mill, între diferitele tipuri de plăcere. Plăcerile care țin de facultățile superioare ale individului, sau facultățile spiritului, sunt astfel preferabile simplelor plăceri trupești. În plus, atât timp cât instituțiile sociale nu favorizează acordul între interesele individului și exigențele colective, binele* celuilalt trebuie să aibă prioritate față de fericirea personală. Utilitarismul lui Mill diferă deci de cel al lui Bentham în două puncte esențiale:

1. În timp ce Bentham nu lua în calcul decât cantitatea plăcerilor, Mill insistă, dimpotrivă, asupra calității acestora. Fericirea unui număr cât mai mare de indivizi nu este numai rezultatul unui calcul, un total cuantificabil. Plăcerile care compun această fericire impun o estimare calitativă.
2. Identificând fericirea individului cu interesele umanității, Bentham a neglijat diferența care există în starea actuală a societății noastre între fericirea personală și binele public. Cu siguranță, scopul umanității trebuie să fie acela de a reduce cât mai mult posibil această diferență, dar, atât timp cât ea persistă, sacrificiul individului trebuie considerat drept «cea mai înaltă virtute». Se vorbește astfel adesea despre utilitarismul altruist al

lui Mill, pentru a-l opune utilitarismului egoist al lui Bentham. În afara problemelor de ordin etic, opera lui Mill abordează probleme de ordinul filosofiei cunoaşterii şi al filosofiei politice. Mill este astfel unul dintre ultimii empirişti englezi, el considerând drept unic fundament al cunoaşterii* experienţa*, şi propunând o teorie asociaţionistă a ideilor. Gândirea lui Mill a marcat profund concepţia liberalismului* politic şi economic englez.

Principalele opere: *Sistem de logică inductivă şi deductivă* (1843); *Principii de economie politică* (1848); *Libertatea (1859); Utilitarismul* (1861); *Guvernarea reprezentativă* (1861).

MIŞCARE

(s.f.) **Etim.:** lat. *momentum*, din *movere*, «a se mişca». **Sens curent:** schimbare a poziţiei în spaţiu, în funcţie de timp şi în raport cu un sistem de referinţă. **La Aristotel:** trecere de la putere la act, după patru modalităţi: **1.** mişcarea spaţială; **2.** schimbarea calitativă sau alterarea; **3.** schimbarea cantitativă (creştere sau descreştere); **4.** generarea sau coruperea. **Sociologie:** orice fenomen evolutiv, curent social sau comportament colectiv (ex.: «mişcarea muncitorească», «mişcarea feministă»).

Termeni învecinaţi: act; deplasare; devenire; evoluţie. **Termeni opuşi:** imobilism; imobilitate; stabilitate. **Termeni corelaţi:** evoluţie; istorie; progres; timp; viaţă.

MISTICISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *mystikos*, «care are legătură cu misterele». **Religie şi filosofie:** credinţă potrivit căreia ai fi posibil să accedem la un adevăr primordial, superior şi inefabil, prin unire, sau fuziune cu absolutul.

În măsura în care experienţa mistică este incomunicabilă, ea este incontestabilă. Însă, din acelaşi motiv, nu există raţiuni pentru a o împărtăşi, dacă ea nu este probată. Misticismului îi lipseşte puterea de a exterioriza criteriile de adevăr pe care pretinde că le posedă.

Termeni corelaţi: absolut; credinţă; dragoste; Dumnezeu; intuiţie.

MIT

(s.n.). **Etim.:** gr. *mythos*, «poveste», «legendă». **Sens curent:** credinţă imaginară, fondată pe credulitatea celor care aderă la ea; în acest caz, sinonim cu fabulă, poveste sau mistificare. **Sociologie:** reprezentare colectivă stereotipă, prejudecată socială dominantă (ex.: «mitul femeii-obiect»). **Etnologie şi religie:** poveste extraordinară care relatează aventurile zeilor, semizeilor sau eroilor, întâmplate în afara timpului istoric, deşi ele influenţează istoria (astfel, mitul formării lumii sau al destinului sufletului după moarte). **Filosofie:** poveste cu caracter didactic ce exprimă o concepţie sau o idee abstractă (ex.: mitul lui Prometeu, la Platon, tratează problema originii civilizaţiei şi pe cea a condiţiei umane).

Conţinutul obscur şi fictiv al miturilor le-a făcut să treacă pentru mult timp, în raport cu raţionalitatea filosofică şi ştiinţifică, drept reprezentări naive şi iluzorii, specifice popoarelor primitive şi copilăriei spiritului uman. Astfel, în Grecia filosofia se naşte prin înlocuirea gândirii mitice, până atunci dominante, cu un alt model de discurs adevărat, discursul raţional şi explicativ (cf. Logos).

Însă etnologia* contemporană subliniază faptul că miturile au importante funcţii sociale: ele asigură coeziunea grupului, oferind, în special sub forma unui discurs despre origini povestit sub formă rituală, o justificare a ordinii, atât naturale cât şi sociale a lumii*.

Lucrările lui Claude Lévi-Strauss* pretind chiar să stabilească faptul că, departe de a aparţine unei faze «prelogice» a spiritului uman, miturile manifestă în structura lor sisteme de opoziţie care ţin de o logică universală a spiritului uman. Potrivit lui, între gândirea mitică şi cea raţională nu ar exista decât o diferenţă de formă, şi nu una de natură.

Termeni învecinaţi: alegorie; fabulă; legendă; poveste. **Termeni corelaţi:** filosofie; ideologie; religie.

MITOLOGIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *mythos*, «legendă», şi *logos*, «discurs», «studiu». **Sens strict:** studiu al miturilor. **Sens larg: 1.** Ansamblu de mituri vehiculate de către o cultură. **2.** Sinonim cu mit. Însă, chiar şi în acest caz, putem stabili o nuanţă între mit şi mitologie: primul are o expresie orală şi funcţii religioase; cea de-a doua trimite la o expresie scrisă a miturilor, şi la introducerea lor în universul literar.

Termen învecinat: mit. **Termeni corelaţi:** mit; religie.

MOARTE

«Viaţa este ansamblul de funcţii care rezistă morţii». Prin această afirmaţie, M.F.X. Bichat – medic şi anatomist francez din secolul al XVIII-lea dorea să insiste asupra faptului că moartea este regula, iar viaţa excepţia, prin definiție amenințată. Cercetările actuale tind să demonstreze faptul că moartea este programată genetic, ruinând astfel în mod definitiv vechiul vis de imortalitate. În fapt, moartea nu este numai, cel puțin pentru om, un simplu fapt biologic. Omul este singurul animal care știe că trebuie să moară, singurul pentru care moartea este cea care înscrie viața* sub semnul precarității. Ea este în plus sursă de angoasă*. Din acest motiv, omul a căutat să-i opună credința într-un dincolo, credință care stă la baza oricărei religii*. În ceea ce-o privește, filosofia, aflată în căutarea adevărului, se plasează *sub specie aeternitas*, sau, cu Epicur*, caută să ne convingă că «moartea nu este nimic pentru noi». Totuşi, gândirea contemporană și mai ales existențialismul*, departe de a se îndepărta de problema morții, o plasează în centrul reflecției sale, în măsura în care în orizontul morții capătă sens orice viață umană.

«A filosofa înseamnă a învăța să mori»

Phaidon este un dialog al lui Platon* care-l are în prim plan pe Socrate*, în ajunul morții sale, discutând cu prietenii despre problema nemuririi sufletului* şi care se încheie cu ideea că moartea poate fi un risc demn de asumat. Socrate crede că sufletul este înrudit şi prieten cu Ideile*, realități inteligibile, etern identice cu ele însele, nesupuse corupției şi schimbării aşa cum sunt lucrurile sensibile, care sunt copii imperfecte şi grosiere ale primelor. Patria filosofului este «cerul Ideilor», pe care caută să-l atingă şi de care moartea îi permite să se apropie. Afirmației paradoxale a lui Platon, potrivit căreia «a filosofa înseamnă a învăța să mori», pare să-i răspundă, pentru a o contrazice, afirmația lui Spinoza din cartea a IV-a a *Eticii*, potrivit căreia filosofia este «o meditație nu asupra morții, ci asupra vieții». La drept vorbind, Spinoza vizează aici atitudinea morbidă care se complace în fascinația morții şi care condamnă omul la neputință şi tristețe. Dacă Spinoza ne invită astfel să ne îndepărtăm de meditația asupra morții, el o face considerând că această meditație este inutilă. Dincolo de creştinism, el întâlneşte astfel înțelepciunea* antică a stoicismului* şi epicureismului*.

«Moartea nu este nimic pentru noi»

Epicur, în *Scrisoare către Meneceu*, susține de o manieră convingătoare ideea că moartea (cf. p. 161) nu trebuie să ne facă să renunțăm la fericire*, pentru că «moartea nu este nimic pentru noi». Prin această afirmație paradoxală el încearcă să alunge teama de moarte, pe care o consideră absurdă. În fapt, «atât timp cât existăm, moartea nu este aici, iar atunci când moartea a venit, noi nu mai suntem». Pentru Epicur*, sufletul este un corp* subtil, supus, ca şi corpul, dezagregării. El este sediul sensibilității*, atunci când moare, murind şi sensibilitatea. Moartea nu ar trebui deci să facă obiectul nici unei experiențe «trăite», ea nu poate fi probată. Dacă vom fi convinşi că moartea este sfârşitul tuturor lucrurilor, atunci nu ne vom îndoi de faptul că nu există o altă viaţă şi nu vom spera în aceasta. Această viaţă este, dimpotrivă, singura care ne-ar putea aduce fericirea, cu condiţia seninătăţii în faţa morţii.

Moartea în orizontul vieţii

Totuşi, dacă este adevărat că propria moarte este un eveniment la care nu asistăm, şi că ea nu este nimic pentru noi, moartea celuilalt, sau moartea «la persoana a doua», cum o califică Vladimir Jankélévitch*, ne plasează în faţa problemei pierderii unei fiinţe de neînlocuit şi unice. Însă omul trebuie să se ocupe de problema propriei sale morţi, pentru că nimeni altcineva nu poate s-o facă pentru el. De aceea, Heidegger ne invită, într-o perspectivă foarte diferită de cea a gânditorilor religioşi, precum Pascal* sau Kierkegaard*, să luăm în serios propria noastră moarte, nu ca eveniment ce va să vină şi absolut sigur, ci ca orizont pornind de la care apare gândirea neantului*, înscris în chiar centrul existenţei*. Această conştiinţă a neantului se manifestă într-un sentiment de angoasă pentru că prin ea suntem aruncaţi în lume. În consecinţă, angoasa nu trebuie confundată cu simpla teamă de a muri. Angoasa exprimă dimpotrivă faptul că existenţa noastră nu are sens* decât întrucât este «pentru-moarte», într-un anume fel, «orientată» de ea. Moartea este, în mod fundamental, acel ceva pornind de la care viaţa poate căpăta un sens. Asumarea condiţiei noastre de fiinţe muritoare ne obligă să luăm în consideraţie responsabilitatea* faţă de propria viaţă, însă nu semnifică în nici un caz obligaţia de a medita asupra vanităţii tuturor lucrurilor.

Texte-cheie: Epicur, *Scrisoare către Meneceu*; Platon, *Phaidon*; M. Heidegger, *Fiinţă şi timp* (prima parte); V. Jankélévitch, *Moartea*. **Termeni opuşi:** imortalitate. viaţă. **Termeni corelaţi:** suflet; existenţă; sens; timp; viu.

MOBIL

(adj. şi s.n.) **Etim.:** lat. *movere* (a mişca». **(Adj.) Sens curent:** care este în mişcare, care poate fi mişcat. **(Subst.) Fizică:** corp material în mişcare; prin extensie: ceea ce imprimă mişcare unui ansamblu. **Morală:** cauză a unei acţiuni (cf. Motiv).

Termeni corelaţi: cauză; motiv.

MOD

(s.n.) **Etim.:** lat. *modus*, «măsură», «manieră», «fel». **Logică:** formă variabilă pe care o poate lua un silogism, în funcţie de calitatea (afirmativă sau negativă) şi de cantitatea (universală sau particulară) propoziţiilor pe care le conţine. **Sensuri particu-**

lare: **1**. La scolastici: determinare a substanței, adică aspectul caracteristic al acesteia. **2**. La Descartes: atribut sau calitate a substanței. **3**. La Spinoza: în opoziție cu atributul, care este aspectul esențial al substanței, modul nu este decât un aspect derivat (cf. Spinoza).

Termeni învecinați: atribuție; caracteristică; determinare. **Termeni corelați:** atribut; judecată; substanță.

MODALITATE

(s.f.) **Etim.:** lat. *modus*, «manieră», «măsură». **Logică:** caracter al propozițiilor care exprimă tipul de relații pe care predicatul le întreține cu subiectul. **Sensuri particulare:** 1. La Aristotel, există două modalități: posibilul și imposibilul. 2. În logica clasică există patru, care se opun două câte două: posibilitatea și imposibilitatea, contingența și necesitatea. 3. Potrivit lui Kant, există trei modalități de judecată: problematică, asertorică și apodictică (cf. Categorii).

Termeni corelați: categorie; judecată; mod.

MODERNITATE

(s.f.) **Etim.:** din latina vulgară *modernus*, de la *modo*, «recent»; termen creat de către Chateaubriand în 1849. **Sens curent:** caracter a ceea ce este «modern». **Istorie:** trimite la istoria «Epocii moderne», începând cu Renaşterea şi până în contemporaneitate.

Termenul «modernitate» desemnează în acelaşi timp o epocă, o civilizație şi o concepție despre umanitate indisociabilă de cultura noastră şi de filosofia noastră europeană. Noțiunea – oricât de superficială ar fi ea – trimite în orice caz la Europa Epocii moderne, adică la civilizația şi la istoria acestei regiuni a lumii (care, potrivit lui Husserl*, nu este numai un spațiu geografic, ci şi o «configurație» morală şi spirituală) începând cu Renaşterea şi venind până în lumea contemporană.
Arbitrară şi contestabilă din multe puncte de vedere, noțiunea a fost totuşi bine clarificată de către anumiți sociologi contemporani (în special Alain Touraine în *Critica modernității*, 1992). Dincolo de divergențele posibile în abordarea acestui subiect, se pot evidenția câteva trăsături caracteristice reținute de către toți gânditorii preocupați de subiect. Modernitatea începe în secolul al XVI-lea în Europa prin protestantism, dezvoltarea ştiințelor experimentale şi marile descoperiri. Ea atinge punctul său culminant în secolul Luminilor*. Raționalismul*, pozitivismul* şi opti-

mismul* (credința în progres*) sunt trăsăturile ei cele mai semnificative. Legarea modernității de Europa nu semnifică bineînțeles că ea nu vizează decât acest continent.

Ca fenomen civilizator, modernitatea se întinde peste patru mari revoluții, atât teoretice, cât și practice. În primul rând este vorba de cucerirea de către omul «modern» a autonomiei* sale, și a voinței de a stăpâni tehnic lumea: proiecte raționale, care se înrădăcinează în filosofia carteziană. În al doilea rând, omul «modern» golește lumea de mister, o dezvrăjește (cf. Pozitivism) și încearcă să-și asume însușirile vechilor zei, adică omnisciența și puterea (a se vedea aici Max Weber* și Emile Durkheim*). A treia trăsătură caracteristică a modernității este diferențierea instituțiilor și disocierea diferitelor dimensiuni ale existenței individuale și colective: este ceea ce se numește «secularizarea» sau «laicizarea» societății – prin opoziție cu întrepătrunderea diferitelor sale dimensiuni în cadrul comunităților tradiționale. În sfârșit, modernitatea culminează cu idealurile umanismului occidental, idealuri dezvoltate de către Lumini. Astăzi, optimismul, credința în progres, aproape unanim împărtășite de către filosofii secolului al XVIII-lea (cu excepția lui Rousseau*) inspiră cele mai mari rezerve și suscită cele mai vii critici din partea unor filosofi care altfel aparțin unor curente de gândire foarte diferite (a se vedea Școala de la Frankfurt*, Hannah Arendt* și Hans Jonas*).

POSTMODERNISM
Acest termen a apărut în anii '70 pentru a desemna un nou stil arhitectural, diferit de funcționalism. Postmodernismul, de o manieră mai generală, se prezintă ca finalul sau împlinirea unei modernități pe care pretinde că o depășește (J.F. Lyotard, *Condiția postmodernă*, 1979).

POSTMODERNITATE
«Postmodernitatea» este mai mult un fapt de spirit, decât un fapt de civilizație. Trăsătura centrală a acestei este fără îndoială constatarea unei crize de sens care provine dintr- deziluzie generalizată față de idealurile umaniste ale modernității. Consecințele naturale ale acesteia sunt scepticismul și relativismul (nihilismul). «Părinții» «postmodernității» sunt Nietzsche* (care constată «moartea lui Dumnezeu»), Heidegger* (critica tehnicii), Habermas* (critica raționalității moderne) și Wittgenstein* (critica limbajului filosofic).

Termeni corelați: civilizație; cultură; laicitate; Lumini; progres; raționalitate; tehnică.

MONADĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *monados*, «unitate». **Metafizică:** termen folosit mai întâi de către Platon pentru a desemna Ideea ca realitate unică, mereu identică sieși și incoruptibilă; acest termen a fost preluat ulterior de către Leibniz, care l-a și făcut celebru.

La Leibniz*, monada desemnează «substanța simplă, fără părți, care intră în ceea ce este compus». Dacă, potrivit expresiei lui Leibniz, monadele sunt autentici «atomi» sau elemente ale lucrurilor, ele nu sunt totuşi materiale, pentru că sunt indivizibile şi incoruptibile. Din punct de vedere exterior, ele nu pot deci nici să înceapă şi nici să se sfârşească, cu excepția cazului în care acestea se întâmplă prin creație sau distrugere, şi nici să fie modificate. Monadele sunt «fără uşi şi fără ferestre». Din punct de vedere interior, ele conțin dimpotrivă nu numai atributele* lor, ci de asemenea întregul univers*, pe care îl «exprimă» din punctul lor de vedere. Există totuşi la nivelul monadelor şi nivele de perfecțiune. Leibniz distinge între monadele dotate cu percepție* şi cele dotate cu apetiție, însă nu cu memorie*, aşa cum sunt plantele; monadele dotate cu memorie*, precum în cazul animalelor; şi în sfârşit monadele dotate cu rațiune şi apercepție*, adică cu conştiință* reflectivă, cum sunt ființele umane. Numai omul, capabil să sesizeze armonia lumii*, pe care el o reflectă ca o oglindă vie, se poate ridica până la ideea creatorului său.

«MONADOLOGIE»

Titlu dat postum unei lucrări a lui Leibniz, scrisă în 1714, de către editorul german Erdmann, care o va publica în 1840.

Termeni corelați: intersubiectivitate; persoană; substanță; suflet.

MONEM

(s.n.) **Etim.:** gr. *monos*, «unic», «unitate». **Lingvistică:** unitate minimală de sens a limbajului.

Lingvistica* consideră că limba* comportă o dublă articulație: frazele sunt compuse din unități de sens*, sau moneme, care sunt ele însele constituite pornind de la articulația unităților de sunet sau foneme*.
Monemul nu este un nume savant pentru cuvânt, iar cei doi termeni nu sunt sinonimi. De fapt, unitate de sens este orice element al limbii reutilizabil în diverse enunțuri şi care, permutat cu un altul, schimbă sensul frazei (comutare). Astfel, multe cuvinte, dar şi prefixe şi terminații verbale, sunt moneme (ex.: *debarcăm* este un singur cuvânt în care există trei moneme: prefixul *de*, utilizabil cu acelaşi sens în alte fraze şi putând fi, spre exemplu, comutat cu *îm*; radicalul *barcă*; şi, în sfârşit, desinența *m*, semnificând persoana întâi a pluralului).

Termen învecinat: unitate de sens. **Termeni corelați:** limbaj; limbă; lingvistică; sens; semnificație.

MONOD Jacques (1910-1976)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Paris, acest specialist francez în biologie celulară şi moleculară este cunoscut de către publicul neştiinţific prin cartea sa *Hazardul şi necesitatea. Eseu despre filosofia naturală a biologiei moderne*, publicată în 1970. Împreună cu François Jacob şi André Lwoff, el a primit premiul Nobel în fiziologie şi medicină în 1965.

În *Hazardul şi necesitatea*, Monod dezvoltă o concepţie despre om bazată pe principiile biologiei moleculare. El explică în special cum se poate atribui astăzi evoluţia* speciei* umane unei conjugări a hazardului* şi necesităţii*: hazardul mutaţiilor genetice bruşte care permit, la un moment dat, transformări profunde ale indivizilor unei specii, dar şi necesitatea evoluţiei ireversibile care decurge de aici, determinând supravieţuirea speciei sau antrenând dispariţia sa.

Operă principală: *Hazardul şi necesitatea. Eseu asupra filosofiei naturale a biologiei moderne* (1970).

MONOTEISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *monos*, «unic», şi *theos* «zeu». **Religie**: credinţă în existenţa unui Dumnezeu unic.

Monoteismul este o trăsătură distinctivă a celor trei mari religii (de altfel înrudite) care sunt iudaismul, creştinismul şi islamismul. Mai întâi, în iudaismul vechi, el ia forma adoraţiei unui Dumnezeu gelos («Să nu iubeşti un alt Dumnezeu» este unul dintre ordinele sale), pentru a deveni treptat afirmare a unui Dumnezeu unic, origine unică a universului.

Termen opus: politeism.
Termeni corelaţi: Dumnezeu; religie; teism.

MONTAIGNE Michel Eyquem de (1533-1592)

REPERE BIOGRAFICE

Michel Eyquem de Montaigne s-a născut în 1533, la Périgord. Tatăl său îi vorbeşte în latină de la vârsta de trei ani. Deprinde foarte repede gustul lecturii, citind lucrările marilor autori clasici. La douăzeci şi patru de ani, începe o carieră politică la Bordeaux, unde se împrieteneşte în mod deosebit cu Etienne de la Boétie – care moare un an mai târziu: această relaţie privilegiată a contribuit la decizia lui Montaigne de a scrie *Eseurile*. În 1572, el revine la castelul familial şi începe redactarea *Eseurilor* – care vor cunoaşte trei elaborări succesive. După o călătorie în Italia – în cursul căreia va ţine un *Jurnal* –, se va antrena pentru ultima dată în treburile publice, murind la 13 septembrie 1592.

Forma *Eseurilor*

Este foarte dificil de prezentat gândirea lui Montaigne, nefiind chiar sigur că există o gândire a lui Montaigne. Lectura *Eseurilor* lasă în fapt impresia de împrăştiere şi diversitate ireductibile. Ar trebui înţeles totuşi modul în care o lucrare care prezintă proiectul singular al unui om de a se descrie în cele mai mici detalii şi pentru propria plăcere a putut să devină un monument cultural. Este cert faptul că *Eseurile* nu oferă numai date introspective*, ci şi consideraţii generale asupra politicii, istoriei, religiei... Însă ceea ce se află în joc aici este naşterea unei raţiuni* moderne, afirmând în acelaşi timp libertatea* sa şi puterea sa critică*. Este adevărat că relativismul* *Eseurilor* (Montaigne încearcă în multe capitole să ne arate, prin forța exemplului, că întotdeauna se poate susține atât un lucru, cât şi contrariul său) poate să ni se pare exasperant: este un vârtej ameţitor, Montaigne convocând de fiecare dată autorii clasici ai antichităţii pentru a-i face să se contrazică sub ochii noştri. Este acesta totuşi un manifest al incertitudinii generalizate, şi al nihilismului* valoric?

Scepticismul lui Montaigne

Întreaga evoluție a *Eseurilor*, trădând pasiunea căutărilor şi neliniştea conştiinţei, pare să demonstreze contrariul. Montaigne încearcă totuşi să distrugă ideea însăşi a raţiunii ca sursă de adevăr (în special în «Apologia lui Raymond Sebond» din cartea a II-a a *Eseurilor*, în care, prefăcându-se că apără o religie întemeiată pe raţiune, el expune în fapt toate motivele pentru a nu crede). Omul, acest – glorios spus – «animal raţional», nu-şi afirmă diferenţa faţă de restul viului decât prin slăbiciunea sa extremă (greoaiele demersuri ale raţiunii nu sunt decât un instrument palid în raport cu infailibilitatea instinctului*) şi prin insuportabilul său orgoliu (el crede că ştie că orice ştiinţă* este imposibilă; el îndrăzneşte să afirme existenţa unui Dumnezeu* etern, omnipotent, drept, şi discută despre natura Lui transcendentă, în timp ce-i este imposibil să stabilească un singur adevăr care să vizeze practica cotidiană şi care să fie acceptat de către toţi...). Iată-ne condamnaţi de către Montaigne să navigăm între convenţii imbecile şi adevăruri himerice. Scepticismul* lui Montaigne denunţă neputinţa radicală a omului şi incapacitatea sa de a produce un singur adevăr.

Naşterea raţiunii moderne

Însă nu această lecţie a fost reţinută de către tradiţie din opera lui Montaigne. El apare ca un apărător al unei educaţii* moderne, educaţie care veghează la trezirea şi la evoluţia copilului, dezvoltându-i toate facultăţile, fără a-i inocula fără noimă cunoştinţe cu care nu va şti ce să facă; el apare în plus ca un apărător al valorilor prieteniei*: relaţia sa cu La Boétie* rămâne din acest punct de vedere un model; un apărător al culturii indigene: este unul dintre primii autori care descriu debarcarea spaniolilor în Lumea Nouă mai degrabă ca pe un carnagiu, decât ca pe un export de valori civilizatoare; şi ca un apărător al toleranţei* religioase: el refuză să ia parte la conflictele religioase. Am putea afirma că smerenia pe care Montaigne o impune omului vizează în special pretenția acestuia de a se depăşi pe sine. Ridiculizând rațiunea dogmatică*, luând în derâdere adevărurile eterne, Montaigne descoperă, eliberat în sfârşit de ficțiuni şi speculații teologico-politice, posibilitatea de a acorda omului o înțelepciune* rezonabilă. Există, departe de pura facultate logică a matematicienilor, ca și de Verbul divin al teologilor, o rațiune rezonabilă care trasează, între excesul misticilor și rectitudinea savanților, o cărare sinuoasă către viața autentic umană. Montaigne încearcă să se apropie de această cale, punând problema de a identifica regulile unei astfel de vieți: în *Eseuri* cea care acționează este rațiunea modernă*, laică*, critică* fără a fi fanatică*, amabilă pe alocuri, însă mai ales îngăduitoare, atașată practicii umane (rațiunea nu este rezonabilă în ea însăși). De la această rațiune, străină de orice transcendență*, care nu se oprește în fața unei idei decât pentru a o încercui, și niciodată pentru a îngenunchia, trebuie să așteptăm fericirea. Căci eternitatea este precară.

Lucrare principală: *Eseuri* (1580-1588).

MONTESQUIEU (1689-1755)

REPERE BIOGRAFICE

Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède şi de Montesquieu, născut la castelul de la Brède, în apropiere de Bordeaux. El urmează învățământul Oratorienilor, după care obține o licență în drept la Bordeaux. În 1716 el moştenește averea unchiului său şi funcția de președinte al Parlamentului. Își va împărți existența între sarcinile de magistrat şi activitățile științifice și literare.

Spiritul legilor

Ambiția lui Montesquieu în *Spiritul legilor* este aceea de a degaja o ordine inteligibilă sprijinindu-se pe studiul atent al varietății infinite a moravurilor şi al instituțiilor. Noțiunea centrală a lucrării este cea de lege*. Să ne amintim faptul că această noțiune are două semnificații distincte: pe de-o parte, legea este un comandament, o dispoziție stabilită de către o autoritate competentă (legea-comandament). Pe de altă parte, legea este un raport de cauzalitate între un determinant şi un efect, adică un raport natural, sau independent de voința umană (legi cauzale). Montesquieu regrupează aceste două sensuri («Legile, în semnificația lor cea mai extinsă, sunt raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor», *op. cit.* I, 1), le descoperă o funcție comună («a conserva»), şi își fixează ca obiectiv să studieze raporturile lor, sau «spiritul» lor. Este vorba, în fapt, de a degaja legea acestor legi, adică logica diverselor instituții*, fondată pe studiul legăturilor dintre legile cauzale şi legile-comandament (spre exemplu, modul în care legile sclaviei sunt legate de climat). Această abordare originală şi metodică se constituie în aportul propriu-zis științific al lui Montesquieu.

Republică, monarhie și despotism

Spiritul legilor analizează teoria celor trei tipuri de guvernare: republican, monarhic și despotic. Fiecare tip este definit în funcție de ceea ce Montesquieu numește «natura» unei guvernări (ceea ce o definește, modalitățile ei instituționale) și de «principiul» guvernării (sentimentul care trebuie să anime oamenii sub un anumit regim). Contrar aparențelor, această clasificare este dualistă: pe de-o parte există două regimuri moderate (republica și monarhia); iar pe de alta, un regim care nu este: despotismul*. Republica (democratică sau aristocratică) este fondată pe o organizare egalitară; principiul său este virtutea*, asociată moderației. Monarhia este fondată pe diferențiere și inegalitate; principiul său este onoarea. Despotismul marchează o întoarcere la egalitate, dar în neputință: principiul său este teama. Montesquieu vede în despotism răul politic absolut, în timp ce celelalte două regimuri au ca scop garantarea securității, condiție a libertății*. Dacă deci Montesquieu privilegiază republica, aceasta se întâmplă pentru că principiul acesteia este respectarea legilor și pentru că ea apare, în consecință, ca fiind opusă despotismului, a cărui esență este puterea arbitrară și absolută a unei singure persoane. Însă el nu se oprește aici.

Separația puterilor

În Anglia, el a putut să observe instituția reprezentativă, din care se inspiră pentru a susține teoria separației puterilor. Un stat este liber, explică el, atunci când o putere* este în măsură să limiteze puterea (*op. cit.*, XI, 4). Cele trei instanțe (legislativă, executivă și judecătorească) sunt separate în măsura în care echilibrul puterilor este garantat. Diferențierea socială, distincția dintre clase și ranguri este pentru Montesquieu o condiție a moderației puterii. Departe de a fi un susținător necondiționat al regimului republican, el este mai degrabă un partizan al «statului de drept*», adică al unui stat fondat pe o constituție care garantează fiecăruia libertatea prin jocul echilibrului dintre puteri și prin respectul legilor. *Spiritul legilor*, care a inspirat în mod deosebit Constituția americană de la 1787, constituie un text fondator, atât pentru ansamblul științelor politice, cât și pentru toate teoriile moderne ale statului constituțional.

Principalele scrieri: *Scrisori persane* (1721); *Considerații asupra cauzelor măreției romanilor și ale decăderii lor* (1734); *Spiritul legilor* (1748).

MORALĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *mores*, «moravuri» și în special de la *moralis*, la Cicero, care traduce astfel termenul grec *ethikos*, «relativ la moravuri», «moral». **Sens curent:** ansamblu de reguli de conduită și de valori în sânul unei societăți sau al unui grup (ex.: «morala creștină»). **Filosofie:** doctrină rezultată în urma reflecției raționale, care indică scopurile pe care omul trebuie să și le propună și mijloacele pentru a le îndeplini (ex.: «morala stoică»).

Problema scopurilor

Filosofia morală creștină încearcă să răspundă, sub autoritatea exclusivă a rațiunii, întrebării referitoare la scopuri și la destinația omului, în vederea lămuririi opțiunilor lui practice. Prin aceasta, ea se distinge de religie sau de orice altă formă de morală stabilită. La întrebarea legată de scopurile și destinația omului, filosofia a răspuns în mod tradițional definind în prealabil binele*, adică un principiu de evaluare care ne permite să determinăm care sunt scopurile pe care trebuie să și le propună acțiunea umană. Astfel, pentru epicurianism*, binele constă în folosirea rațională a plăcerilor; pentru stoicism*, el se regăsește în practicarea virtuții*. După cum se observă, definiția binelui variază de la o doctrină la alta. Însă, în orice caz, acesta implică fundamentarea unei vieți bune și, în același timp, fericite.

Rațiunea practică

Reînnoind radical perspectiva asupra acestui subiect, Kant* propune dimpotrivă o morală a datoriei*, respingând din start orice morală subordonată unei definiții prealabile a binelui, definiție dependentă întotdeauna de condiții empirice și deci particulare. Încercând să facă rațiunea să funcționeze în regim practic, Kant subliniază că exigența de raționalitate comportă în ea însăși o exigență de universalitate*. În consecință, va fi valabilă o acțiune al cărei principiu îl pot universaliza, adică o acțiune al cărei principiu îl pot considera ca fiind valabil pentru orice om. «Acționează numai potrivit maximei care face ca tu să poți să vrei în același timp ca ea să devină universală», aceasta este legea morală căreia orice om trebuie să i se supună liber, în orice circumstanțe și fără să țină seamă de consecințe (*Critica rațiunii practice*, «Analitica»). Lui Kant i s-a reproșat uneori rigorismul său. În mod efectiv, morala kantiană nu este o morală a fericirii, ci o morală a meritului. Acțiunea morală nu este cea care face omul fericit, ci cea care face omul demn de a fi om. Lui Kant i s-a putut reproșa de asemenea formalismul*. În fapt, legea morală nu spune niciodată ce trebuie să facem aici și acum, ci numai ce criteriu formal (universalitatea) trebuie să satisfacă maxima acțiunii morale. Însă, aplicarea acestei reguli formale la situații concrete este problematică. Există circumstanțe în care alegerea este dacă nu imposibilă, cel puțin dificilă. S-ar putea vorbi de ceea ce Paul Ricoeur* numește «conflicte între datoriile» pe care legea morală le generează și pe care este incapabilă să le soluționeze.

Etica situațiilor

Numai recursul la o formă de înțelepciune practică ne-ar permite astfel să fondăm o alegere, ceea ce presupune că putem vorbi de ceea ce este preferabil, și deci, să facem apel la ideea de bine, ca un criteriu non formal de evaluare a acțiunii. Astăzi se folosește în mod curent termenul etică* pentru a desemna această formă de reflecție aplicată la situații particulare, termenul de «morală» fiind rezervat unei reflecții asupra principiilor.

Termeni învecinați: etică; moravuri. **Termeni opuși:** amoralism; imoralism. **Termeni corelați:** bine; etică; practică.

MORAVURI

(s.n. pl.) **Etim.:** lat. *mos*, *moris*, «mod de viață», «uzaj», «obicei». **Sens strict:** conduită comună, obișnuințe, moduri de comportament ale unui popor sau ale unui grup. **Sens larg:** conduită bună sau rea a unui individ.

Moravurile sunt un fapt, iar la nivelul unei populații ele sunt adesea de la sine înțelese: dreptul* se sprijină în mod spontan pe ele. se vorbește de «bune moravuri», de «atentat la moravuri» – iar din această perspectivă protejarea moravurilor, cu cât este mai înflăcărată și mai irațională, cu atât este mai dificil de fondat sau de justificat. Fundamentul moravurilor trebuie căutat mai puțin în ființa rațională (care reflectează și comunică) a omului. cât în tradițiile menținute în viață de către istorie, tradiții care se manifestă sub formă de constrângeri psihologice inconștiente. Cea care pune problema bunei lor fundamentări este reflecția etică*, ea ridicând-o și pe aceea a valorii ultime a principiilor explicite sau implicite cărora ele li se conformează. Numai ea ne permite să gândim problemele pe care le pot ridica ideologiile sau credințele care induc moravuri ce ne apar ca fiind inacceptabile (discriminare rasială, politică sau sexuală, mutilările, excluderea religiilor sau excuderi datorate religiei etc.). Astfel, dreptul este susceptibil să se fondeze pe o etică ce ține cont de ceea ce este universal valabil și acceptabil, începând cu principiul egalității tuturor, fără a încerca totuși nici să reducă și nici să uniformizeze ceea ce constituie bogăția umanității.

Termeni învecinați: cutumă; tradiție. **Termeni corelați:** drept; etică; inconștient; morală politică; societate; supraeu.

MORUS (MORE) Thomas (1478-1535)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Londra, Thomas Morus urmează la Oxford studii umaniste și se împrietenește cu Erasmus, care este unul dintre maeștrii săi. După studii de drept, el devine, în 1504, membru al Parlamentului, fiind numit ulterior Consilier privat al lui Henric al VIII-lea (1509). Atașat credinței catolice și autorității papei, el intră în conflict cu Henric al VIII-lea, care pentru a putea divorța încearcă să elibereze

Biserica engleză de tutela papală. Atunci când, în 1533, regele devine şef suprem al Bisericii Angliei, Thomas Morus refuză să depună jurământul de credinţă noii regine Ann şi descendenţilor ei. El este arestat, iar apoi decapitat.

Thomas Morus publică lucrarea sa *Utopia* (termen pe care îl inventează şi care literar semnifică «ţară de nicăieri») în 1516. Lucrarea este constituită din două părţi. Prima este o descriere foarte critică a Angliei de la începutul secolului al XVI-lea. aici domnesc aparenţele şi vanitatea, gustul pentru putere, corupţia, mizeria războiului; sistemul «împrejmuirilor» (în care pământul era folosit pentru creşterea oilor, nemaifiind deci cultivat) reducea ţărănimea la starea de proletariat într-o stare mizeră.

Cea de-a doua parte a cărţii descrie ţara Utopiei. Aceasta este o insulă, precum Anglia, însă o Anglie imaginară, reversul celei reale: virtuţile descrise în Utopia corespund viciilor din Anglia. Utopienii nu cunoşteau nici proprietatea privată, nici banul, nici războiul; instituţiile lor sunt înţelepte şi pacifiste etc.

Utopia lui Thomas Morus, prezentându-se ca ideea unei cetăţi conforme cu raţiunea, datorează mult *Republicii* lui Platon*. Este evident că Morus nu spera în nici un caz în realizarea *Utopiei* sale, însă prin această lucrare el descoperă una dintre funcţiile esenţiale ale gândirii utopice, aceea de a concepe un ideal politic pornind de la care ar fi posibil să se judece şi să se critice politica reală.

Scriere principală: *Utopia* (1516)

MOTIV

(s.n.) **Etim.:** lat. *motivus*, «referitor la mişcare». **Sens curent şi filosofic**: raţiune de a acţiona. **Estetică:** 1. Subiectul unei reprezentări estetice (în special în pictură). 2. Ornament marginal; temă sau structură care face obiectul unei repetiţii (muzică, pictură, arhitectură).

Cuvintele motiv şi mobil* sunt foarte des utilizate ca sinonime. Totuşi, anumiţi autori le disting destul de clar în cadrul filosofiei acţiunii şi în psihologie: motivul este conştient sau susceptibil de a deveni astfel (ex.: «a-şi expune motivele») şi ţine de domeniul intelectual; mobilul este orb şi ţine mai mult de afectivitate, de sensibilitate, de determinismul fizic... La Kant*, spre exemplu, noţiunea de mobil trimite la înclinaţii sensibile, în timp ce motivul este raţional şi, prin aceasta, de ordin moral. Această distincţie este reconsiderată în cadrul limbajului tehnic al oricărei doctrine filosofice sau psihologice

Termen învecinat: mobil. **Termeni corelaţi:** cauză; intenţie; raţiune.

MUNCĂ

Vocabularul nostru nu face nici o economie atunci când este vorba de folosirea cuvântului muncă. Acesta pare să desemneze orice activitate, din momentul în care ea este socialmente rentabilă. Astfel, într-un fel sau altul, «muncesc» nu numai muncitorul, angajatul sau cadrul de orice factură, ci şi copilul care învaţă la şcoală, artistul care îşi pictează opera, sportivul profesionist care «joacă» fotbal... Această inflaţie a termenului pune o problemă: dacă munca poate semnifica orice fel de activitate socială, mai poate semnifica ceva anume? Trebuie deci să analizăm mai bine conceptul.

Satisfacerea nevoilor

Punctul comun al tuturor acestor lucrări nu este remunerarea (există forme istorice de muncă, precum sclavagia antică sau aservirea medievală, care nu sunt remunerate, la fel cum există activităţi remunerate care cu greu pot fi numite «muncă»), ci scopul muncii: transformarea naturii într-un scop util omului, adică în vederea satisfacerii nevoilor sale.

Această definiţie a muncii ne permite să evităm confuzia cu jocul şi cu activităţile distractive, adică cu activităţile dezinteresate a căror motivaţie principală este plăcerea pe care o găsim în ele. Pornind de aici, este posibil să discriminăm activităţile socialmente utile şi să nu numim «muncă» decât pe cele care sunt legate de producerea de bunuri necesare vieţii. Astfel, pentru grecul antic, munca este activitatea sclavilor sau numai a categoriei producătorilor. Omul de acţiune, politicianul, filosoful nu «lucrează», iar activitatea lor este percepută ca fiind cu atât mai importantă cu cât ea este mai liberă faţă de această necesitate şi presupune, dimpotrivă, o anumită plăcere.

Astfel, putem relua, împreună cu Hannah Arendt*, distincţia lui Aristotel* dintre *theoria* («speculaţie»), *praxis** («acţiune») şi *poiesis* («fabricare», «muncă»): în această perspectivă, munca ar fi activitatea umană cea mai apropiată de animalitate, de necesitatea biologică, datorită finalităţii sale care este aceea de a ne satisface nevoile; ea este cea mai efemeră în privinţa realizărilor. Produsul muncii este astfel destinat consumului; legea definitorie a muncii ar fi deci reproducerea nedefinită a obiectelor sale şi a acţiunilor desfăşurate pentru producerea lor, repetarea monotonă a ciclului producţie-consum.

Este munca un blestem?

Caracterul adeseori penibil al muncii întăreşte ideea negativă pe care ne-o putem face despre ea. Activitatea de transformare a naturii nu este oare rezultatul unei lupte între om şi lume? Trebuie să lucrăm asupra naturii pentru a extrage din ea produsele utile, pentru că ea nu ni le oferă de o manieră spontană: trebuie să defrişăm, să extragem, să elaborăm, să construim; trebuie să amenajăm un mediu originar ostil şi, în acest scop, să ne obosim, să ne extenuăm. «Îţi vei câştiga pâinea cu sudoarea frunţii» spune *Facerea*, imperativ legat de pedeapsa pentru păcatul originar, al cărui ecou este nostalgia unui paradis pierdut în care Adam locuia Grădina Edenului – sau, precum la Rousseau*, nostalgia unei stări de natură în care omului îi era suficient să culeagă fructe din arbori şi să bea din apa izvoarelor.

Oare munca nu apare astfel ca partea blestemată a condiției umane, ca o tortură cu atât mai insuportabilă cu cât ea este necesară reproducerii vieții? Se poate sublinia în această privință faptul că etimologia cuvântului poartă urma acestei perspective asupra muncii: *tripalium* desemna un instrument de constrângere, cu ajutorul căruia erau îmblânzite cornutele. .

Natura şi condițiile muncii: o contradicție?

Este oare maşinismul capabil să elibereze omul de această suferință? Răspunsul la această întrebare pare a fi negativ. Diviziunea socială a meseriilor este utilă şi permite obținerea unei abilități interesante; însă diviziunea tehnică a sarcinilor este problematică. Extrema lor parcelare privează de orice semnificație executarea lor. Muncitorul, precum Charlot în *Timpurile moderne*, nu-şi mai reprezintă nici scopul activității sale, nici chiar legătura dintre diferitele momente care o constituie. Caracterul repetitiv, mecanic al gesturilor face astfel din muncă una dintre praticile umane cele mai puțin inteligente... şi cele mai puțin umane: cu cât munca este mai «raționalizată» (taylorism, fordism), cu atât ea devine mai «animalică»!

Se pune astfel întrebarea: oare această mecanizare lipsită de inteligență a sarcinilor dă seamă de un aspect esențial al muncii? Răspunsul este fără îndoială pozitiv dacă reducem munca, precum Hannah Arendt, la satisfacerea «animalică» a nevoilor prin reproducerea ciclului producție-consum. Însă putem inversă această perspectivă: condițiile de muncă legate de producția de masă, departe de a fi conforme esenței muncii umane, îi denaturează acesteia autentica semnificație. Nu sunt oare chiar condițiile ei cu atât mai scandaloase cu cât munca ar trebui să fie o sursă de recunoaştere şi de împlinire de sine?

Alienarea muncii

De aici, critica întreprinsă de către Marx* alienării* muncii: aceasta nu denunță numai o exploatare economică, munca producând mai multă valoare decât primeşte în schimbul ei muncitorul (ceea ce Marx numea «supramuncă»), ci, mai profund, o situație în care omul nu se mai recunoaşte în munca sa. Or, această critică presupune că munca ar trebui să permită realizarea omului; ea presupune deci referința filosofică la o esență a umanității pe care se presupune că ar împlini-o munca.

Este munca specifică omului?

În consecință, nu ne este oare permis să considerăm munca, contrar analizei întreprinse de Hannah Arendt, ca ceea ce este specific uman, şi chiar ca fiind acel ceva prin care omul îşi produce umanitatea? Vom nota în acest sens, împreună cu Marx, că munca este rezultatul unui proiect conştient şi voluntar, în timp ce activitatea animală este instinctivă; iar împreună cu Hegel*, că ea smulge omul din existența sa imediată (sentimentele sale primitive), impunându-i medierea timpului şi pe cea a instrumentului. Munca nu mai este astfel doar mijlocul de stăpânire a naturii, pe care o adaptează nevoilor umane, ci este de asemenea, cum spune Hegel, mijlocul unei exteriorizări, al unei obiectivări de sine: în natura stăpânită prin muncă, omul se recunoaşte şi se afirmă.

Valoarea muncii

Dacă ne îngrijorăm, împreună cu Nietzsche*, din cauza glorificării muncii de către civilizaţia producţiei de masă, nu o facem pentru a opune acesteia un «drept la lene», şi nici un drept «aristocratic» la activităţi «de lux», ci, dimpotrivă, pentru a regăsi adevăratul sens al muncii. Aceasta este, aşa cum subliniază Simone Weil*, activitatea care nu separă gândirea de acţiune, munca «intelectuală» şi pe cea «manuală»; ea este ceea ce poate face omul în faţa necesităţii lucrurilor. În acest sens, ea este măsura libertăţii noastre. Dându-ne o disciplină, ea este formatoare nu numai pentru specie, ci şi pentru individ (cf. Kant).

Se poate desigur afirma că aceasta este o viziune de vis, idilică asupra muncii umane. Însă realitatea modernă a şomajului şi a excluderii sociale nu ne constrânge oare să regândim statutul muncii în cadrul societăţilor noastre? Este oare rezonabil să identificăm, aşa cum pare să se întîmple deja, munca cu angajarea («a fi angajat»), astfel încât să sfârşim prin a lucra numai pentru a nu fi în şomaj? În sfârşit, necesitatea, impusă de către revoluţia tehnologică, de a lega între ele munca şi formarea, nu ne obligă oare la realizarea visului umanist al unei munci «totale», inteligentă şi activă în acelaşi timp?

Texte-cheie: A. Smith, *Bogăţia naţiunilor*; K. Marx, *Capitalul*, cartea I; S. Weil *Condiţia muncitorului* H. Arendt, *Condiţia omului modern*. **Termeni înveciNaţi:** producţie; transformarea naturii. **Termeni opuşi:** joc; distracţie. **Termeni corelaţi:** alienare; exploatare; libertate; nevoie; societate; tehnică.

n

NARCIS

Personaj din mitologia greacă, celebru pentru frumusețea sa deosebită. Insensibil față de iubirea pasionată a nimfei Echo, el va fi pedepsit de către Nemesis. Există mai multe versiuni legate de ceea ce i s-a întâmplat ulterior. Potrivit uneia dintre ele, el se îndrăgostește de propria sa imagine reflectată în oglinda apei și se îneacă, încercând să o îmbrățișeze. Narcis constituie simbolul unei forme de iubire al cărei obiect nu este altul decât propria ființă: «iubire de sine», prin opoziție cu «iubirea pentru un obiect», în terminologia lui Freud* (cf. Narcisism).

NARCISISM

(s.n.). **Etim.:** substantiv format pornind de la Narcis. **Sens comun:** iubire cvasiexclusivă față de sine; tendință de a se complace în contemplarea de sine. **Psihanaliză:** stadiu al evoluției sexuale infantile în cursul căruia subiectul «începe să se reprezinte pe sine, corpul său, ca obiect al iubirii» (Freud»).

Într-o primă etapă a gândirii sale (Cazul Schreber, 1911), Freud* consideră narcisismul ca pe un stadiu intermediar între «autoerotism» și «iubirea centrată pe obiect»; într-o a doua etapă, Freud distinge «narcisismul primar», caracterizat printr-o absență totală a relației cu anturajul, de «narcisismul secundar», conceput ca o orientare spre sine a libidoului*, detașat de obiectele sale. Ulterior, Jacques Lacan* va face legătura între această experiență narcisică și formarea unității eului (acest episod decisiv pentru formarea personalității este ceea ce Lacan numește «stadiul oglinzii»). Totuși, pentru psihanaliști, narcisismul nu caracterizează numai stadiul primei copilării, sau o stare de regresie: el este şi o structură permanentă a subiectului: «idealul eului*» (sau supraeul*) este de fapt o «formaţiune narcisică» ce nu este niciodată abandonată.

Termeni corelaţi: libido; eu; principiul plăcerii; principiul realităţii; psihanaliză; pulsiuni; supraeu.

NAŢIUNE

(s.f.). **Etim.:** lat. *natio*, «naştere», «popor»; «rasă». **Sens larg:** comunitate umană lărgită, regrupând indivizi care împărtăşesc, cel mai adesea, o istorie, o limbă, instituţii şi un teritoriu. **Filosofie politică:** principiu de suveranitate. Naţiunea, corp politic ce exprimă o voinţă generală, este suverană, atât în raport cu membrii săi, cât şi cu celelalte naţiuni.

Omul, ca «animal politic» – potrivit definiţiei lui Aristotel*, nu poate trăi fără semenii săi. Însă care este forma şi care este cadrul acestei comunităţi* în interiorul căreia indivizii trăiesc împreună? Pornind de la ce criterii le putem determina? Potrivit lui Aristotel, comunitatea politică nu trebuie să fie nici foarte îngustă (familie sau sat), nici foarte largă, capacitatea de a-şi fi autosuficientă fiind în acest caz un element decisiv ce trebuie luat în consideraţie. Cetatea* poate fi astfel un model. Însă naţiunea, formă modernă a comunităţii politice, depăşeşte cu mult, prin dimensiune şi complexitate, cadrul cetăţii antice. Nu este posibil să-i explicăm existenţa pornind de la criterii simple precum, spre exemplu, independenţa economică. Care este atunci fundamentul şi justificarea existenţei unei naţiuni? Putem, conformându-ne etimologiei sale, să definim naţiunea ca pe o comunitate naturală, în care fiecare se înscrie prin chiar actul naşterii sale. Vom pune deci pe primul plan existenţa unei istorii* comune, a unei limbi* comune, a unei culturi* comune. Însă existenţa unei astfel de comunităţi naturale este în ea însăşi problematică (unde sfârşeşte şi unde începe istoria Franţei, de exemplu?). În plus, o astfel de definiţie, punând accent pe moştenirea primită, şi în acelaşi timp suportată, face din naţiune o realitate care se impune indivizilor, independent de alegerea lor. Dar, se poate considera dimpotrivă că fundamentul unei naţiuni constă în voinţa de a trăi împreună, pornind de la principii comune. Naţiunea s-ar defini atunci ca o comunitate naturală, însă ca rezultat al unui contract*, al unei asocieri voluntare între membrii săi, uniţi printr-un interes general. Însă acest interes general la nivelul unei naţiuni, dacă există, nu este decât un interes particular în raport cu alte naţiuni. Pentru că oricât de extinsă ar fi comunitatea politică numită naţiune, ea este încă o comunitate restrânsă faţă de cea constituită de către genul uman în ansamblul său.

Termeni învecinaţi: popor; stat. **Termeni opuşi:** cosmopolitism; internaţionalism. **Termeni corelaţi:** cetate; comunitate.

NATURĂ

Natura pare să desemneze la prima vedere ceea ce există în afara lumii umanizate, transformate de către om: inseparabil de mediul artificial pe care și l-a creat, acesta din urmă o percepe în mod voluntar ca fiind realitatea exterioară culturii* și civilizației. Este adevărat că natura, într-un prim sens, este ceea ce există în mod spontan și, într-o ființă, ceea ce reprezintă principiul dezvoltării sale autonome. În acest sens, lumea naturală este ceea ce există independent de intențiile și de eforturile omului. Totuși, omul poate fi considerat și el ca fiind o ființă naturală. Din această ultimă perspectivă rezultă de altfel o ambiguitate: natura umană desemnează ceea ce este comun tuturor indivizilor, în timp ce natura unei persoane poate desemna și ceea ce singularizează individul, temperamentul său și eventual dispozițiile și aptitudinile sale înăscute*, opuse față de ceea ce el a achiziționat prin educație*. Etimologia cuvântului natură, *natura,* de la verbul latin *nascor*, «a naște», ne amintește că natura este de asemenea ceea ce preexistă în om, ceea ce este spontan și originar în umanitate. Trebuie oare să considerăm că acest dat originar constituie natura umană, în sensul de definiție a caracterelor esențiale ale omului? Dacă da, atunci societatea, tehnica, altfel spus tot ceea ce rezultă din activitatea umană, trebuie exclus din această definiție, sau inclus în ea și recunoscut ca fiind natural omului? Aceste întrebări ne trimit la o alta: pe baza a ce vom putea afirma că o ființă este naturală?

Analogia dintre natură și muncă

Aristotel* definește ființele naturale prin analogie cu munca umană: în primul rând, natura (*physis*) nu este un lucru, ci un principiu: ea este un principiu de mișcare și de repaus. Artizanul care fabrică un obiect are în minte o idee a acestui obiect, acționează potrivit unui scop. Scopul său este realizarea acestei forme, și el este deci cauza obiectului, originea sa și agentul care-l face să existe. Ființele naturale se supun unei mișcări spontane; autonomia locomotorie a animalelor se subsumează acestei mișcări, tot așa cum se întâmplă și cu creșterea, care le aduce la o formă definită, după care urmează declinul. Natura ocupă, pentru ființele naturale, poziția unui meșteșugar în raport cu obiectele fabricate: primele au în ele însele principiul mișcării și opririi lor, ultimele îl au în exteriorul lor. O altă formă de analogie poate fi găsită în mecanicismul* lui Descartes*: fizica ar trebui să se organizeze după aceleași legi ca și tehnica*, aceasta din urmă fiind modelul naturii: animalele sunt mașini*, funcțiile fiziologice sunt analoge acțiunii tuburilor și arcurilor... Dumnezeu* este un meșteșugar perfect, iar natura se limitează la a acționa potrivit legilor pe care el le-a instaurat la început. Această concepție are drept corolar ideea potrivit căreia natura poate fi în întregime stăpânită: a cunoaște legile ei înseamnă a o domina, tot așa cum este dominat obiectul tehnic pentru a-l pune în slujba intereselor umane: putem deveni «stăpâni și posesori ai naturii», spune Descartes. Numai omul poate urmări scopuri*, cunoscând determinismul* natural.

Natura ca origine şi ca valoare

Totuşi, credinţa că natura se află în puterea noastră nu se bazează oare pe o prezumţie? În ciuda optimismului Iluminismului*, Jean-Jacques Rousseau* apreciază că dominarea naturii nu creşte fericirea* şi libertatea noastră. În fapt, potrivit lui natura nu este numai materia şi întinderea care se oferă înţelegerii unui spirit raţional. Omul, prin ingeniozitatea şi munca sa, a transformat-o până la nivelul la care a făcut-o de nerecunoscut. Omul însuşi şi facultăţile sale nu scapă acestui proces de transformare. Pentru că trupurile* noastre nu mai sunt satisfăcute de simplitatea originilor, dorinţele* noastre ne îndepărtează de autenticele nevoi, iar amorul propriu ne conduce la a proscrie egalitatea vieţii noastre sociale: departe de a considera că legile societăţii şi ale economiei sunt naturale, contrar a ceea ce afirmau anumiţi contemporani, Rousseau face din natură o noţiune critică. Origine pierdută, dar pe care raţiunea* o poate reconstitui, ea este modelul în numele căruia pot fi denunţate erorile indivizilor şi ale societăţii. Astfel, mila*, sentiment spontan de simpatie faţă de suferinţă, este o urmă a originii care se manifestă în mod spontan, însă şi o caracteristică fundamentală a omului, care rezidă în obişnuinţa, născută din istorie*, de a suporta, de exemplu, imaginea sărăciei.

Lucreţiu* susţinea deja ideea potrivit căreia cunoaşterea naturii ar trebui să ne permită cunoaşterea realităţii însăşi, prin opoziţie cu himerele născute din spiritul nostru, prea dispus să creadă în existenţa unor forţe supranaturale. Ea eliberează în măsura în care ne apropie de realitate. Reflecţia actuală, născută din meditaţiile ecologiste*, ca studiu al echilibrelor naturale, ne aminteşte că, cunoaşterea naturii nu ne face numai conştienţi de puterea omului, ci şi de limitele sale (cf. Hans Jonas).

Texte-cheie: Aristotel, *Fizica*, cartea a II-a; Lucreţiu, *Despre natura lucrurilor*; R. Descartes, *Discurs asupra metodei*, VI. **Termeni învecinaţi:** esenţă; origine; univers. **Termeni opuşi:** artificiu; supranatural. **Termeni corelaţi:** civilizaţie; cultură; determinism; finalism; libertate; mecanicism; viu; violenţă.

NEANT

(s.n.). **Etim.:** lat. *non ens*, «ne-fiind». **Sens comun:** ceea ce nu există încă, sau nu mai există. **Metafizică:** ne-fiinţă, ceea ce nu are fiinţă sau realitate, fie în mod absolut, fie relativ.

Cum poate fi gândit, cum poate fi spus neantul, ceea ce nu este? În poemul său *Despre natură*, Parmenide* scrie: «Fiinţa* este, nefiinţa nu este», făcând astfel din fiinţă singura realitate care ar putea fi gândită şi spusă. Totuşi, aşa cum remarcă Platon* – în special în *Sofistul* –, trebuie să acordăm, într-un anume fel, existenţă ne-fiinţei dacă vrem să gândim, dacă vrem să vorbim, şi în ultimă instanţă, dacă vrem să filosofăm. În fapt, a spune ce este un lucru înseamnă în acelaşi timp a spune ceea ce el nu este. «Orice determinare este o negaţie*», va spune Spinoza*. Dar atunci, dacă neantul există, el nu există decât ca rezultat al unei negaţii, ca relativ sau în orice caz ca secund în raport cu fiinţa.

Este oare posibil să acordăm neantului un alt statut? În *Fiinţa şi Neantul*, Sartre* încearcă să gândească neantul nu într-un plan logic, ca rezultat al unei negaţii, ci în plan fenomenologic, ca o condiţie a negaţiei înseşi. Dacă negaţia este posibilă, faptul este posibil pentru că omul este această «fiinţă a îndepărtărilor», capabilă de distanţare şi de interogaţie. El este, altfel spus, «fiinţa prin care neantul se manifestă în lume». Neantul este astfel gândit pornind de la om. Heidegger*, dimpotrivă, încearcă să gândească omul, sau *Dasein*-ul, pornind de la neant. În lucrarea *Ce este metafizica?*, reluând interogaţia lui Leibniz*: «De ce mai degrabă ceva decât nimic?», Heidegger sugerează că sentimentul angoasei* dă seama de faptul că neantul se revelă omului ca abis originar care face posibilă apariţia fiinţării. Astfel, omul nu este cel prin care neantul se manifestă în lume, ci dimpotrivă, cel căruia fiinţa i se dă «aşa cum este», pe fondul originar al «nimicului», adică al neantului.

Termeni învecinaţi: inexistenţă; ne-fiinţă; nimic. **Termeni opuşi:** existenţă; fiinţă. **Termeni corelaţi:** angoasă; fiinţă; negativ; negaţie.

NEBUNIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *follis*, «balon umflat peste măsură». **Sens larg:** lipsă de măsură, pasiune excesivă, nesăbuită» (ex.: «a iubi peste măsură»). **Sens strict:** structură mentală, afectivă sau intelectuală, în mod radical contrarie raţionalităţii.

În Evul Mediu, această lipsă de măsură fascina prin enigma pe care se considera că o presupune. Începând cu secolul al XVII-lea, norma* socială este percepută ca fiind atât naturală, cât şi raţională. Aşa cum a arătat Michel Foucault* (*Istoria nebuniei în epoca clasică*), nebunia devine obiect al unei excluziuni: ca şi devianţii de orice altă natură, nebunii sunt închişi în azil.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, nebunia dobândeşte aspect medical. Astăzi ea este gândită în termeni de maladie mentală. O mişcare contemporană precum anti-psihiatria a putut astfel să reproşeze acestei tendinţe de medicalizare că reprezintă – în cazul nebuniei – o şi mai teribilă închidere, căci astfel nebunia nu mai există în calitate de experienţă originară şi purtătoare de sens.

Gândirea lui Freud* dă seamă din acest punct de vedere de ambiguitatea statutului modern al nebuniei: ea este atât o patologie pe care trebuie să o vindecăm, cât şi un limbaj, desigur cifrat (inconştientul*), comun tuturor.

Termen învecinat: lipsă de măsură. **Termeni corelaţi:** inconştient; nevroză; normă; patologie; psihoză.

NECESAR

(adj.) **Etim.:** lat. *necessarius*, «inevitabil», «indispensabil», «obligatoriu». **Sensuri comune:** **1.** Ceea ce nu se poate să nu aibă loc; ceea ce nu poate fi altfel. **2.** Ceva fără de care un lucru nu poate avea loc. **Logică:** Ceva al cărui adevăr nu poate fi negat.

Termeni corelați: necesitate.

NECESITATE

(s.f.). **Etim.:** lat. *necessitas*, «ineluctabil», «nevoie imperativă»; «obligație imperativă»; «necesitate logică». **Sens comun și fizic:** Stare de lucruri care nu se poate să nu existe. **Metafizică:** Putere (uneori divină) care guvernează cursul realității. **Logică:** **1.** Caracter a ceea ce nu poate fi fals, a ceea ce este universal valabil. **2.** Relație inevitabilă între două propoziții. **Sens derivat:** Nevoie; ceva de care o ființă nu se poate lipsi.

Necesitatea este o modalitate* logică ce se opune simplei posibilități*, dar și imposibilității și contingenței*. Ea poate califica gânduri, idei sau principii: ea înseamnă astfel că adevărul lor nu poate fi respins de către spirit (de exemplu pentru că ele sunt evidente sau logic demonstrabile; pentru că contrariul este imposibil). În sens fizic, necesitatea trimite la determinism*; în sens metafizic, ea trimite la fatalism*. Accepțiunea morală a termenului este înșelătoare: o obligație (ceea ce ne apare ca fiind necesar) se distinge de o constrângere prin aceea că există întotdeauna posibilitatea de a nu o respecta: ea trimite deci mai degrabă la o experiență decât la o necesitate (*cf.* textele lui Spinoza, pp. 492-493).

Termeni învecinați: nevoie; destin; fatalitate; universalitate. **Termen opus:** contingență. **Termeni corelați:** categorie; determinism; libertate; modalitate.

NECONDIȚIONAT

(s.n.). **Etim.** fr. *inconditionné*: lat. *in* privativ, și *condicio*, «condiție». **Metafizică:** principiu care este condiția a tot ceea ce există, fără a fi el însuși condiționat de altceva; adică, el este în același timp rațiunea de a fi a lui însuși și a altor lucruri: absolutul.

Dacă cunoașterea autentică este nu numai cunoaștere a faptelor, ci și a rațiunilor care le fondează, numai accesul la necondiționat, împlinind seria condițiilor într-un principiu unic, ne va permite să fondăm cunoașterea. De aceea, Platon* consideră necondiționatul, pe care-l numește «anipotetic» sau «Unul-Bine», ca fiind principiul absolut și ultim al tuturor lucrurilor și fundamentul cunoașterii lor.

Filosofia critică a lui Kant* va relua parțial această idee: căutarea necondiționatului este o tendință inevitabilă a cunoașterii umane aflate în căutarea unității. Însă, pentru Kant este o iluzie* să credem că acestei idei metafizice* de necondiționat îi corespunde un obiect al cunoașterii, pentru că aceasta din urmă nu este posibilă decât în limitele experienței*. Îi revine deci acțiunii morale, adică «rațiunii practice», prin experiența libertății, sarcina de a ne face să accedem la un necondiționat inaccesibil rațiunii teoretice.

Termeni învecinați: absolut; anipotetic; origine; unu. **Termeni opuși:** condiție; condiționat. **Termeni corelați:** idee; iluzie; metafizică; rațiune.

NEDEFINIT

(adj. și s.n.). **Etim.:** lat. *indefinitus*, «nedeterminat». **(Adj.) Sens comun:** ceea ce nu este definit cu precizie sau nu este suficient determinat, care rămâne vag și incert. **Logică:** propoziție al cărei subiect nu este determinat din punct de vedere cantitativ (ex.: «Omul este dotat cu rațiune»). **(Subst.) La Descartes:** prin opoziție cu infinitul: ceva căruia nu-i vedem capătul sau limita (întinderea, de exemplu).

Termen învecinat: indeterminat. **Termeni opuși:** determinat; finit; limitat. **Termen corelat:** infinit.

NEGATIV

(adj.). **Etim.:** lat. *negativus*, de la *negare*, «a nega». **Sens comun:** **1.** Opus lui afirmativ: care exprimă o negație. **2.** Opus lui pozitiv: care exprimă o absență. **Logică:** se spune despre o propoziție care are forma unei negații (ex.: «Nici-un A nu este B» este o propoziție universal negativă). **Matematică:** se aplică mărimilor însoțite de semnul minus.

La Hegel*, «munca negativă» sau negativitatea exprimă acțiunea negației ca moment al dialecticii. Momentul negației sau anti-teza este contrariul afirmației sau al tezei. Dacă Hegel vorbește despre «muncă» atunci când abordează problema negativului, este pentru că negativul este motorul mișcării prin care ființa se pune pe sine, prin depășirea contradicțiilor. Devenirea, de exemplu, este rezultatul depășirii contradicției dintre ființă și ne-ființă.

Termeni învecinați: contradictoriu; invers; opus. **Termeni opuși:** afirmativ; pozitiv. **Termeni corelați:** dialectică; logică; neant; negație.

NEVOIE

(s.f.). **Etim.** fr. *besoin*: din cuvântul franc *bisunnia*, compus din radicalul «grijă» și din prefixul *bi-*, «pe lângă» (de la germanul *bei*). **Sens curent:** exigență sau necesitate naturală având o cauză fiziologică (de exemplu: «nevoia de hrană»). **Psihologie:** sentimentul – îndreptățit sau nu – lipsei a ceea ce ne este necesar (de exemplu: «nevoia de iubire»).

Distingem în general două tipuri de nevoi: cele înnăscute sau naturale și cele dobândite sau culturale. Primele sunt de ordin fiziologic: modul lor de satisfacere este uniform în sânul speciei, iar împlinirea lor este necesară mai devreme sau mai târziu pentru menținerea vieții; al doilea tip de nevoi este de ordin psihologic sau social: modul lor de satisfacere este variabil în funcție de indivizi și culturi, iar împlinirea lor nu este strict necesară. Această distincție este utilă, dar nu trebuie să ne facă să ignorăm caracterul complex al nevoilor umane. Căci, fără a nega originea lor fiziologică și naturală, ne-am putea întreba dacă forma pe care o iau și modul lor de satisfacere nu este întotdeauna produsul unei istorii. Economia clasică, din secolul al XVIII-lea, face din nevoie sursa dezvoltării economice. Marx* va relua aceste analize, corectându-le. El va arăta că nevoia nu este atât ceea ce comandă dezvoltarea economică – în afară doar de societățile primitive – cât rezultatul acesteia. El scrie: «Producția nu produce numai un obiect pentru un subiect, ci și un subiect pentru un obiect» (*Introducere la o critică a economiei politice*).

Nevoia sau mai degrabă nevoile sunt produsul unei istorii. Pe de altă parte, Freud* va arăta că o concepție strict fiziologică asupra sexualității – în care simțul comun vede totuși o nevoie naturală prin excelență – este insuficientă pentru a da seamă de complexitatea și varietatea comportamentelor umane în acest domeniu. Pulsiunea* sexuală nu are, în cazul omului, nici un scop și nici un obiect care să-i fie în mod natural atribuit. Și ea se înscrie într-o istorie, aceea a subiectului și a investițiilor pe care ei le angajează, încă de la naștere, în relațiile sale cu celălalt. Ceea ce încearcă subiectul să satisfacă în sexualitate este mai puțin o nevoie, cât fantasmele atașate acestor prime experiențe. În spatele nevoii, se profilează dorința, ca lipsă care într-o formă radicală nu ar putea fi satisfăcută de nici un obiect. În sfârșit, încercând să facă o sinteză a contribuțiilor lui Marx și ale lui Freud, un filosof precum Herbert Marcuse, în Statele Unite sau un sociolog precum Jean Baudrillard, în Franța, propun o analiză a societății de consum în care nevoile cresc în mod nelimitat, traducând astfel expresia unei lipse pe care am încerca în mod iluzoriu să o satisfacem.

Termeni învecinați: apetit; dorință; necesitate. **Termeni opuși:** lux; plenitudine; superflu. **Termeni corelați:** muncă; schimb; pulsiune.

NEVROZĂ

(s.f.). **Etim.:** gr. *neuron*, «nerv». **Psihopatologie:** afecțiune nervoasă fără bază anatomică cunoscută, caracterizată prin tulburări psihice diverse (angoase, obsesii, fobii...), fără să apară însă alterări profunde ale personalității, așa cum se întâmplă în psihoze. **Psihanaliză:** afecțiune psihică ale cărei simptome ar rezulta dintr-un conflict afectiv care-și are rădăcinile în istoria infantilă a subiectului.

Definiția nevrozei a variat în timp, de la introducerea termenului de către un medic scoțian (W. Cullen) în 1777. Astăzi, cuvântul acoperă în principal trei «forme clinice»: nevroza obsesională, isteria și nevroza fobică. Trăsăturile comune ale acestor afecțiuni sunt: 1. un ansamblu de simptome «nevrotice»: tulburări ale comportamentului, ale afectivității, ale gândirii, manifestând o apărare față de angoasă și constituind, în raport cu un conflict intern, un compromis din care subiectul trage un anumit profit («beneficii secundare»); 2. caracterul «nevrotic» al eului: acesta nu poate stabili – pornind de la constituirea propriului personaj – nici bune legături cu un altul, nici un echilibru interior satisfăcător (cf.: Jean Laplanche și J. B. Pontalis, *Vocabular de psihanaliză*, Humanitas).

Termeni corelați: psihoză.

NEWTON Isaac
(1642-1727)

REPERE BIOGRAFICE

De origine modestă, Isaac Newton devine, din 1669, profesor de matematică la Cambridge, unde desfășoară cercetări fundamentale în domeniile opticii și ale mecanicii. Lucrarea sa principală, *Principiile matematice ale filosofiei naturii*, publicată în 1687, expune teoria sa despre atracția universală. Amploarea operei lui Newton face din el figura centrală a științei secolului al XVIII-lea.

Știința newtoniană

Isaac Newton își datorează gloria în primul rând formulării legii gravitației universale, care explică în același timp mișcarea de revoluție a astrelor în jurul soarelui și greutatea corpurilor aflate pe suprafața pământului.

Newton introduce în fizică conceptul de masă și demonstrează cu claritate imposibilitatea geocentrismului pe care biserica îl susținuse până la Galilei* (pământul nu poate fi centrul în jurul căruia se învârt planetele, pentru că masa lui este mai mică decât cea a soarelui).

Filosofia

Newton își însoțește opera științifică cu o reflecție epistemologică* ce vizează regulile metodei științifice. Regulile enunțate de către el vor fi considerate până la sfârșitul secolului al XIX-lea drept canonice și inviolabile.

Formula fundamentală a acestei metodologii este aceea de a nu «face ipoteze*» -- principiu care trimite în primul rând la inducție*: teoriile* trebuie să fie extrase din experiență*, iar legile* trebuie să fie stabilite făcând să varieze situațiile experimentale de așa manieră încât să se pună în evidență raporturile constante dintre fenomene. Însă, «a nu face ipoteze» este de asemenea o regulă cu ajutorul căreia Newton exprimă neîncrederea sa față de supozițiile arbitrare ale metafizicii*, susceptibile de a discredita experimentarea* științifică.

Scrierea principală: *Principiile matematice ale filosofiei naturii* (1686-1687).

NIETZSCHE Friedrich (1844-1900)

REPERE BIOGRAFICE

Friedrich Nietzsche se naște la Röchen (Saxonia) în 1844. El studiază filologia clasică la universitatea din Bonn și devine el însuși profesor în 1869. Acești ani sunt cei ai descoperirii lui Schopenhauer și ai prieteniei, foarte curând înșelată, cu Wagner. Starea sa de sănătate nu-i va mai permite să lucreze, el ducând, din 1879, o viață de relativă solitudine și de călătorii (va face sejururi în Alpi, în Italia, pe țărmul Mediteranei), tulburată de eșecul relației de dragoste cu Lou Andréas-Salomé. El își continuă opera, în ciuda unor crize de suferință repetate, întrerupte uneori de o mare bucurie. El sfârșește prin a se prăbuși la Torino în 1889, victimă a unei crize de nebunie. Luat sub îngrijire de către mama sa, el se va izola în unsprezece ani de mutism și de inconștiență, până la moartea sa, survenită în 1900.

Nietzsche în istoria filosofiei

Există filosofi care marchează în mod decisiv istoria gândirii: Nietzsche se aprecia ca fiind unul dintre aceștia. Opera sa, afirma el, era suficient de violentă pentru a genera în istoria umanității o ruptură comparabilă cu cea pe care a provocat-o mesajul lui Isus Cristos. Nu este deci uimitor faptul că problematizarea actuală a «post-modernității*», pentru a caracteriza ceea ce separă în mod ireductibil epoca noastră de epocile mai vechi, nu poate omite referințele la Nietzsche. Este totuși riscant să expunem în ansamblu o gândire care, prin chiar forma sa (o suită de texte foarte scurte, «aforisme»), se afirmă în dispersie și exploziv. Această fragmentare provine fără îndoială din perspectiva însăși asupra semnificației întreprinderii filosofice, interpretată întotdeauna până atunci ca o căutare dezinteresată a adevărului. Unitatea filosofiei lui Nietzsche este constituită în primul rând din condamnarea a tot ceea ce se gândise anterior sub numele de «metafizică*».

Filosofia critică

Platon afirma deja teza potrivit căreia o căutare autentică a adevărului n-ar putea avea loc decât printr-o convertire a privirii – întoarcerea brutală a interesului de la ceea ce este sensibil*, spre contemplarea Ideilor* inteligibile. Într-un anume fel, creştinismul va relua şi el această separare a lumilor, opunând vieţii carnale, concupiscente şi păcătoase, transcendenţa divină sau împărăţia absolut bună a lui Dumnezeu*. Potrivit lui Nietzsche, filosofia, aproape fără excepţie, se subsumează acestui efort de depreciere a vieţii sensibile şi a corpului* în favoarea unor adevăruri superioare. Tocmai în acest plan are loc răsturnarea radicală propusă de Nietzsche: a aduce produsele conştiinţei la condiţiile lor vitale (cf. text p. 365). Exaltarea unor adevăruri pure şi eterne este opera, spune Nietzsche, unor organisme bolnave şi laşe, care caută cu febrilitate în ficţiunea unei «lumi adevărate» un refugiu din faţa puternicelor pasiuni ale vieţii*, pe care se simt incapabile să le suporte. Mai mult, se poate arăta că valorile morale de bine şi de rău, prezentate ca fiind absolute, nu sunt decât plăsmuiri răuvoitoare ale unui popor de sclavi care vizează să destabilizeze puterea senină a unei aristocraţii cuceritoare. Această voinţă de «adevăr» favorizează o viaţă decadentă, căreia îi găsim expresia laică în ştiinţă*, ca ultim refugiu al unui spirit religios: ea presupune o credinţă nelimitată în adevăr*. De la filosofia platonică până la pozitivismul* ştiinţific, trecând prin morala creştină şi politica democratică, istoria occidentului se scrie ca o istorie a producţiilor omului resentimentului, care ne conduce spre nihilism* şi spre proclamarea «morţii lui Dumnezeu» (cf. text p. 364).

Filosofia afirmaţiei

Voind să îi restituie statutul, dincolo de dispreţul nefondat al metafizicii, Nietzsche ne descoperă această lume a sensibilului şi a corpului ca fiind lumea «voinţei de putere*». Străbătut în întregime de voinţa de putere, universul este caracterizat prin raporturi de forţe întotdeauna instabile, precare şi reversibile, de forme întotdeauna schimbătoare care apar şi dispar fără încetare, lume dionisiacă (cf. Dionysos şi Apollo) a durerii şi beatitudinii: cum ar putea oare această lume să suporte ceva precum «fiinţa», atâta timp cât ea este o perpetuă devenire? În acelaşi timp însă, cum să nu cădem pradă disperării în această lume deschisă perpetuei distrugeri şi recreări, cum poate oare o voinţă să mai susţină o afirmaţie, dacă aceasta se prăbuşeşte, imediat ce este făcută, în vârtejul devenirii? Pentru a răspunde la această întrebare, Nietzsche invocă feţele artistului, cea a «veşnicei reîntoarceri» (anunţate de către Zarathustra*) şi cea a supraomului*. Prin actul de a crea forme, artistul se înscrie în mişcarea însăşi a voinţei de putere: în această lume în care totul nu este decât aparenţă*, el repetă aparenţa pentru ea însăşi. Ficţiunile metafizicianului erau mistificatoare: ele voiau să ne facă să uităm voinţa de putere, propunând în schimb o «fiinţă adevărată» transcendentă, în timp ce ficțiunile artistului ne relevă tocmai voința de putere. «Veşnica reîntoarcere» (afirmând că tot ceea ce este obiect al unei voințe autentice se va repeta la infinit), se opune unei vanități totale, creează pentru voința de putere spațiul în care ea se va putea desfăşura în inocența totală a afirmării sale.

Scrieri principale: *Naşterea tragediei* (1871); *Omenesc, prea omenesc* (1878); *Ştiința veselă* (1882); *Aşa grăit-a Zarathustra* (1883-1885); *Voința de putere* (1884-1886); *Dincolo de bine şi de rău* (1886); *Genealogia moralei* (1887); *Ecce Homo* (1888).

MOARTEA LUI DUMNEZEU

Nietzsche este cunoscut ca fiind cel care a anunțat cu multă zarvă, la sfârşitul secolului trecut: «Dumnezeu a murit!». Se poate întrevedea în această expresie o imensă provocare: dincolo de orice considerație, Dumnezeu, în virtutea esenței sale, este nemuritor; dacă moare, atunci el nu era Dumnezeu. Cum să interpretăm atunci această declarație emfatică? Trebuie oare să vedem în ea doar o manieră metaforică de a spune «oamenii nu mai cred în Dumnezeu, a dispărut credința»? Nu ar fi oare Nietzsche doar un banal ateu? Textul următor ne va determina poate să decidem altfel.

«Nebunul. – Nu ați auzit vorbindu-se de acel nebun care aprindea o făclie în plină zi şi alerga prin locurile publice strigând fără încetare: «Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!». Însă, pentru că în acel loc se aflau foarte mulți care nu credeau în Dumnezeu, strigătul lui a stârnit râsul. Probabil că s-a pierdut ca un copil, spuse unul. Se ascunde? Îi e teamă de noi? A plecat? S-a dus de la noi? Astfel strigau şi râdeau ei. Nebunul sări în mijlocul lor, străfulgerându-i cu privirea. «Unde a plecat Dumnezeu, strigă el, am să vă spun eu. Noi l-am ucis. Voi şi eu. Noi toți, noi suntem asasinii lui. Însă cum am făcut noi asta?» (... măreția acestui act ne depăşeşte. Nu trebuie oare să devenim noi înşine zei pentru a deveni demni de ea? Nu a existat niciodată o acțiune mai grandioasă, iar cei care se vor veni după noi, oricine ar fi ei, se vor naşte datorită ei într-o istorie mai înaltă decât oricare alta de până acum.

F. Nietzsche, *Le Gai savoir* (*Ştiința veselă* – 1882), *Aforismul 125*,
trad. A. Vialatte, Gallimard, Paris, 1950, pp. 169-170.

Moartea lui Dumnezeu

Textul se prezintă ca o fabulă care pune în scenă confruntarea dintre un individ şi o mulțime. Personajul nu anunță în mod direct moartea lui Dumnezeu, ci spune doar că este în căutarea Lui. Această căutare stârneşte printre cei care nu cred o veselie generală: ei ştiu foarte bine şi de mult timp că Dumnezeu nu există... În acest moment, provocând stupefacția generală, nebunul se întoarce și spune: dacă Dumnezeu nu mai există, este pentru că noi l-am ucis. Nietzsche vrea să spună prin aceasta că, în cadrul societăților noastre moderne, dispariția lui Dumnezeu, ca orizont al gândurilor și practicilor noastre, nu trebuie înțeleasă ca simplă dispariție (care nu ne-ar afecta prea mult) a unui idol, ci ca un eveniment care angajează plenar condiția noastră umană.

Depășirea către supraom

Moartea lui Dumnezeu înseamnă pierderea brutală a tuturor valorilor noastre tradiționale (dreptatea, adevărul, binele...), distrugerea bruscă a tuturor reperelor. De aceea nebunul are nevoie de o lanternă aprinsă pentru a avansa: prăbușirea lui Dumnezeu a aruncat lumea în obscuritate (ce să facem? ce să credem? încotro să mergem?). Întreaga istorie a umanității este astfel bulversată: pentru ca reacția omului să fie pe măsura evenimentului, el va trebui să se depășească pe sine, să se redefinească, să se reinventeze.

CUNOAȘTEREA ȘI ILUZIA

Nietzsche reprezintă o ruptură în istoria gândirii: această voință pură de adevăr, pe care filosofia a prezentat-o mereu drept justificarea sa profundă și drept semnul celui mai mare dezinteres, este animată în profunzimile sale – ne spune Nietzsche – de către o voință de putere. Dar dacă o astfel de bănuială există, atunci cum poate pretinde cunoașterea să atingă obiectivitatea perfectă? Formulată astfel, întrebarea devine și mai naivă: decât să ne întrebăm cum să evităm erorile, mai bine să examinăm modul în care, prin însuși principiul său, procesul de cunoaștere presupune eroarea.

«Pentru a face posibil cel mai mic grad de cunoaștere a trebuit să se nască o lume ireală și eronată: ființe care credeau în lucruri durabile, în indivizi etc. A trebuit mai întâi să se nască o lume imaginară care era contrariul eternei curgeri; pe acest temei s-a putut construi după aceea cunoașterea. Putem discerne în fapt eroarea fundamentală pe care se bazează totul (pentru că antinomiile pot fi gândite), însă această eroare nu poate fi distrusă decât o dată cu viața; adevărul ultim care este acela al fluxului etern al lucrurilor nu suportă să ni se subordoneze; organele noastre (care servesc vieții) sunt făcute pentru eroare. Astfel i se manifestă înțeleptului contradicția între viață și deciziile lui ultime; condiția nevoii sale de cunoaștere este aceea că el crede în eroare și trăiește în ea. Viața este condiția cunoașterii. Eroarea este condiția vieții, vreau să spun eroarea funciară. A ști că greșim nu înseamnă a suprima greșeala. Să iubim și să protejăm eroarea, ea este matricea cunoașterii. Arta în slujba iluziei – acesta este cultul nostru».

F. NIETZSCHE *La Volonté de puissance*
(*Voința de putere*, 1884-1886), vol. II, cartea a III-a, § 582.,
trad. G. Biaquis, în *Nietzsche, vie et vérité*, , PUF, Paris, 1971, p. 186.

Cunoaştere şi eroare

A cunoaşte presupune a crede într-o lume stabilă şi consistentă. Imaginaţia este cea care creează acest univers de realităţi eterne şi definibile. Ceea ce numim «obiecte ale cunoaşterii» este de fapt o ficţiune, pentru că lumea nu este decât perpetuă schimbare, transformare fără sfârşit a lucrurilor, care face ca nimic să nu fie identic cu sine şi permanent. Această greşeală monumentală, pe care s-a clădit totuşi orice încercare de a cunoaşte, nu este o simplă scăpare pe care ar trebui să o îndreptăm: ea este însăşi condiţia vieţii. Nu am putea nici cunoaşte şi nici chiar trăi fără a accepta ficţiunea că există lucruri fixe.

Metafizica artistului

Dacă totul nu este decât o ficţiune, funcţia artei va fi atunci în mod straniu reevaluată. Arta, prin producţiile sale imaginare, nu mai este în fapt opusă întreprinderii ştiinţifice, pentru că ea revelă, dimpotrivă, principiul inavuabil. A cultiva arta, a revendica iluzia înseamnă a prelungi elanul însuşi al vieţii.

NIHILISM

(s.n.). **Etim.:** lat. *nihil*, «nimic». **Sens comun: 1.** Poziţie neconstructivă, extrem de critică. **2.** Doctrină care proclamă negarea oricărei valori recunoscute. **Filosofie:** La Nietzsche, devalorizare a valorilor.

Nihilismul proclamă «nimicul»; neagă orice valoare* transcendentă şi nu acordă importanţă decât nimicirii şi morţii. Nihilismul îşi găseşte în opera lui Dostoievski primele ilustrări litarare, sub forma personajelor care leagă afirmaţia referitoare la inexistenţa lui Dumnezeu* de egalizarea tuturor acţiunilor şi valorilor – «Totul este permis!». Nihilismul devine o problematică propriu-zis filosofică începând cu Nietzsche*, care vede în această devalorizare a valorilor rezultatul logic a mai mult de douăzeci de secole de istorie occidentală decadentă. Nihilismul aprofundează şi pune punctul final unei întreprinderi de negare a valorilor fundamentale ale vieţii, la care participă în acelaşi timp filosofia clasică şi morala tradiţională, religia creştină şi ştiinţa modernă. Însă, pentru că se constituie în criza cea mai violentă a unei civilizaţii bolnave, el ne lasă să sperăm într-o depăşire care să fie ca o nouă auroră. Heidegger* va relua tema nihilismului, tratându-l ca pe ultima fază a unei uitări originare a fiinţei* şi ca instalare a unei lumi dominate de către tehnică.

Termen învecinat: relativism.
Termeni corelaţi: absurd; neant.

NOMINALISM

(s.n.). **Etim.:** lat. *nomen*, «nume». **Filosofie:** teorie potrivit căreia «nu există nimic universal în lume în afara denominațiilor, pentru că lucrurile numite sunt în totalitatea lor individuale și singulare» (Hobbes).

Nominalismul se dezvoltă începând cu Evul Mediu, prin William Occam (secolul al XIV-lea). El constituie un răspuns la problema universaliilor*: există realități universale care să corespundă cuvintelor generale de care ne folosim («om», «frumusețe», «câine»...)?

Anumiți filosofi, susținând ceea ce se poate numi un «realism al semnificației», răspund afirmativ la această întrebare: dacă frumusețea este un nume care are o semnificație generală, atunci există în realitate ceva cum ar fi «frumusețea în sine», sau « esența frumuseții». Aceasta îl conduce pe Platon*, spre exemplu, la a susține existența unei lumi inteligibile*.

La această problemă, nominalismul oferă un răspuns contrar: numele nu sunt decât etichete cu ajutorul cărora ne putem reprezenta clase de indivizi; ideile generale nu au un obiect general: ele sunt abstracții obținute cu ajutorul limbajului.

Nominalismul permite în același timp și o critică radicală a entităților metafizice, el fiind susținut în special de către filosofii empiriști (cf. Berkeley, Hume, Condillac; Empirism) și pozitiviști (cf. Cercul de la Viena și Pozitivism).

Termeni corelați: briciul lui Occam; empirism; individ; pozitivism; universal.

NORMATIV

Cf. Normă.

NORMĂ

(s.f.). **Etim.:** lat. *norma*, «regulă», «unghi drept». **Sens comun:** stare obișnuită sau medie a unui lucru. **Filosofie:** criteriu sau principiu care reglementează conduita, sau la care se face referință pentru a face o judecată de valoare; este normativă orice judecată sau discurs care enunță astfel de principii.

Norma este asociată foarte ușor noțiunilor de lege* sau de regulă*, pentru că ea conduce, ca și acestea, la a prescrie comportamentele sau stările cărora le este atașată o valoare* particulară și pentru că ea este, ca și ele, fixată de către un individ, un grup, sau o instituție. O normă este instituită fie prin referire la o medie (față de care se evaluează distanțările), fie prin referire la un ideal (binele, frumosul, adevărul sunt valori normative în domeniul etic, în artă sau știință: idealul este de a ne apropia cât mai mult de ele). Însă, așa cum a subliniat Georges Canguilhem* (*Normalul și patologicul*), se confundă adesea normă, fapt, medie și/sau ideal: conceptul de sănătate, de exemplu, este atât descriptiv («O anumită dispoziție și reacție a unui organism individual față de anumite boli posibile»), cât și normativ (referința la sănătate ca valoare, și nu ca fapt conduce la calificarea unei stări drept patologică sau normală). A fi normativ înseamnă deci a privilegia, adică a căuta să impui valori; numai o comuniune a valorilor poate fonda adeziunea față de o judecată normativă.

Termeni învecinați: lege; principiu; regulă. **Termeni opuşi:** anomalie; anomie. **Termeni corelați:** etică; morală; regulă; valoare.

NOUMEN

(s.n.). **Etim.:** termen format de către Kant pornind gr. *noumenon*, «lucru gândit». **La Kant:** realitate inteligibilă; obiect al rațiunii pe care îl poate cunoaște un spirit dotat cu intuiție intelectuală – de exemplu Dumnezeu –, dar omul, nu, căci nu cunoaşte decât fenomenele, adică obiectele intuiției sale sensibile.

Pentru că noumenul este incognoscibil pentru om, el este asimilat uneori lucrului în sine*, pe care Kant* îl opune de asemenea fenomenului*. Însă noumenul nu este lucrul în sine, care este obiectul aşa cum este el în el însuşi, fără referință la cunoaşterea pe care cineva – omul sau Dumnezeu – o poate avea despre el. Noumenul este dimpotrivă, obiectul gândirii sau al cunoaşterii raționale, o esență inteligibilă, în sens platonician, chiar dacă aceasta nu este accesibilă spiritului uman. De aceea, la Kant, ideile metafizice (sufletul, universul, Dumnezeu) sunt cele care posedă o realitate «noumenală».

Termeni învecinați: lucru în sine; esență; inteligibil. **Termen opus:** fenomen; **Termen corelat:** metafizică.

O

OBIECT

(s.n.) **Etim.:** lat. *objectum*, de la objicere, «a arunca înainte». **Sens curent: 1.** Orice lucru solid susceptibil de a fi perceput (ex. «un obiect pierdut», «un obiect neidentificat»). **2.** (Abstract): ceea ce dă naştere sau constituie materia unei reflecţii (ex. «obiectul unei conferinţe»). **Filosofie:** ceea ce este gândit, prin opoziţie cu actul de a gândi; tot ceea ce există este un obiect pentru subiectul care şi-l reprezintă.

Termeni învecinaţi: lucru; existenţă materială; realitate. **Termen opus:** subiect. **Termeni corelaţi:** obiectiv; obiectivitate.

OBIECTIV

(adj.) **Etim.:** format din cuvântul *obiect*. **Sens curent:** acest adjectiv se atribuie unei descrieri sau unui discurs care sunt imparţiale, adică independente de interesele, convingerile sau prejudecăţile celor care le enunţă; se atribuie şi unei persoane care este capabilă să facă abstracţie, în judecăţile sale, de propriul punct de vedere. **Filosofie: 1.** În cadrul filosofiei scolastice şi la carteziemi, realitatea «obiectivă» a unei idei şi modul său de existenţă pur spiritual: ideea obiectivă de soare este soarele «care există în intelect» şi nu «cel care este pe cer» (Descartes, *Meditaţii metafizice*, «Primele răspunsuri»). **2.** Începând cu Kant: ceea ce este conform realităţii; prin urmare, ceea ce se dovedeşte a fi adevărat şi poate fi, din acest motiv, admis de orice om.

Termeni învecinați: sigur; imparțial; adevărat. **Termeni opuși:** iluzoriu, parțial; subiectiv. **Termeni corelați:** adevăr; obiect; realitate.

OBIECTIVITATE

(s.f.) **Etim.:** cuvânt format din adjectivul *obiectiv*. **Sens curent:** caracteristică a ceea ce este obiectiv. **Filosofie: 1.** Caracteristică a ceea ce există independent de spiritul uman, în opoziție cu ceea ce este subiectiv (aici: aparent, ireal, iluzoriu); în acest sens, lumea inteligibilă este, pentru Platon, «obiectivă», contrar celei sensibile (cf. Mitul peșterii, pp. 401-402). **2.** Ceea ce corespunde efectiv realității și constituie temeiul însuși al acordului dintre mai multe spirite, în opoziție cu ceea ce nu este decât reprezentare contingentă sau trecătoare a unui subiect sau altul. **Epistemologie:** caracteristică a demersului științific, în măsura în care acesta: **1.** Tinde să se elibereze de sensibilitatea subiectivă și-și construiește obiectul metodic, pornind de la observație și experiment; **2.** Vizează adeziunea tuturor savanților, precum și asentimentul, cel puțin de drept, al tuturor oamenilor.

Începând cu Kant*, obiectivitatea nu mai este o caracteristică a ceea ce există în sine, independent de spiritul meu și de cunoaștere în genere: ceea ce nu este... pentru facultatea omenească de cunoaștere, este incognoscibil; despre un astfel de lucru nu se poate spune nimic și, în orice caz, nimic sigur. Obiectivitatea nu este nici o marcă a acelor reprezentări susceptibile de a crea un consens: în ultimă instanță se poate foarte bine și delira sau visa în comun. Obiectivitatea este mai exact o reprezentare corectă a realității sau realitatea așa cum și-o poate reprezenta rațiunea omenească. Ea este chiar elementul care întemeiază și face posibil acordul universal al spiritelor, acord pe care noi nu-l putem decât postula (dar nu realiza).

Termeni învecinați: certitudine; imparțialitate; adevăr. **Termeni opuși:** parțialitate; prejudecată; subiectivitate. **Termeni corelați:** adevăr; obiect; realitate; știință.

OBSERVAȚIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *observatio*, «observație». **Sens curent, științific și epistemologic:** activitate care constă în a examina faptele fie numai prin intermediul simțurilor, fie ajutându-ne de instrumente specializate (microscop etc.).

În sens științific și epistemologic, observația are un statut controversat. Știința clasică (secolele al XVII-lea și al XVIII-lea) vede în observație garanția obiectivității* științifice: ea permite stabilirea faptelor*, nelăsându-ne să construim teorii* care să le contrazică, altfel spus care să modifice sau să interpreteze faptele observate. În acest sens, este posibil să distingem simpla observație, care se limitează la înregistrarea faptelor, de experiență*, «observație provocată» (Claude Bernard*), în care noi interogăm natura, modificând în mod voluntar și artificial fenomenele.

Această concepție despre observație este însă astăzi repusă în discuție. Pe de-o parte, diferența dintre observație și experiență tinde să se estompeze pe măsură ce tehnologia științifică se perfecționează. Pe de altă parte, filosofia contemporană a științei a pus în evidență imposibilitatea unei observații brute sau «pure», care să nu fie rezultatul unei interpretări. Observațiile noastre spontane sunt de cele mai multe ori orientate de convingerile și opiniile noastre. Observația științifică tinde să stăpânească această subiectivitate, însă nu-i substituie o observație neutră: ea înlocuiește interpretările personale cu interpretări teoretice. Observația este, în cadrul științei, cel mai bun mijloc de a confirma o teorie, însă faptele observate nu sunt inteligibile, iar uneori chiar (așa cum este cazul fizicii microscopice) nu sunt observabile decât în funcție de teorii existente și de aparate științifice care sunt ele însele «teorii materializate» (Gaston Bachelard*).

Termeni învecinați: experiență; experimentare. **Termeni corelați:** empirism; lege; teorie.

OEDIP

Personaj mitic grec. Fiu al regelui Laios și al reginei Iocasta, Oedip este alungat de la casa părintească în momentul în care un oracol prezice că își va ucide tatăl și se va căsători cu mama sa. Devenit adult, el se va bate cu un călător la o răscruce de drumuri și-l va ucide. Acest călător nu este altul decât Laios, tatăl său. Ajungând la Teba, el răspunde întrebărilor Sfinxului și se căsătorește cu Iocasta. Imediat după aceea, cetatea este devastată de ciumă, această epidemie fiind interpretată ca o manifestare a mâniei zeilor. Vinovatul nu poate fi decât Oedip – care își va scoate ochii atunci când va afla adevărul, în timp ce Iocasta se spânzură. Alungat de către fiii săi, el rătăcește pe drumurile Aticei, călăuzit de către fiica sa, Antigona. Euripide și Eschil i-au consacrat numeroase opere, însă cel care a știut să dea acestui mit o dimensiune tragică incomparabilă este Sofocle.

COMPLEXUL LUI OEDIP

Desemnează, în psihanaliză, atașarea sentimentală sau erotică a copilului față de părintele de sex opus.

Potrivit lui Freud, «sexualitatea» nu se reduce la activitățile genitale: ea începe încă din primele zile ale vieții și subsumează toate tipurile de excitație, precum și activitățile care procură o plăcere* ireductibilă la satisfacerea unei nevoi* fiziologice fundamentale. Copiii posedă deci o sexualitate, iar obiectul acesteia (adică ființa iubită și dorită întrucât este sursă de liniște și de plăcere) este mai întâi mama, iar apoi, într-o a doua etapă (pentru fiică), părintele de sex opus. Această iubire posesivă şi exclusivă antrenează sentimente ostile – şi chiar dorinţa de moarte – faţă de părintele de acelaşi sex (şi deci rival). Complexul lui Oedip atinge punctul culminant către vârsta de patru sau cinci ani, după care cunoaşte un declin (în mod normal...) la capătul unei crize decisive pentru dezvoltarea ulterioară a personalităţii. În general, psihanaliştii estimează că acest complex joacă un rol fundamental în structurarea persoanei, lucru valabil în toate culturile.

ONTIC

(adj.) **Etim.:** gr. *on, ontos*, participiu prezent de la *einai*, «a fi». **La Heidegger:** desemnează ceea ce se raportează la fiinţare, adică la fiinţele acestei lumi, în opoziţie cu ontologic, care se raportează la «fiinţa ca fiinţă».

ONTOLOGIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *on, ontos*, participiu prezent de la *einai*, « a fi» şi *logos*, «discurs». **Filosofie:** discurs ce are drept obiect nu o categorie particulară a fiinţei, ci «fiinţa ca fiinţă».

Deşi cuvântul ontologie nu datează decât din secolul al XVII-lea, principiul care a stat la baza formării lui poate fi găsit la Aristotel*, potrivit căruia «există o ştiinţă care studiază fiinţa ca fiinţă», opusă ştiinţelor particulare «care decupează anumite părţi ale fiinţei, studiindu-le proprietăţile» (*Metafizica*, Γ, 1).

Ontologia ar fi astfel studiul esenţei fiinţei*, a ceea ce face ca o fiinţă să fie; ea ar reprezenta studiul temeiului* ordinii lucrurilor. De aceea, ontologia a sfârşit prin a deveni sinonimă cu metafizica, postulându-se drept ştiinţă supremă şi universală.

Heidegger* reproşează metafizicii tradiţionale faptul de a fi dat întrebării ontologice un răspuns pozitiv, căutând esenţa fiinţei într-o fiinţă ultimă şi necondiţionată (de ex. Dumnezeu, considerat ca o «fiinţă supremă»). Heidegger aduce acest reproş pentru că el consideră că Dumnezeu, chiar dacă este condiţie a tuturor celorlalte fiinţe, este la rândul Lui o fiinţare* – chiar dacă supremă – şi nu Fiinţa. Astfel, Heidegger distinge ontologia de problemele de natură ontică*, care au drept obiect fiinţările.

Filosofia contemporană gândeşte deci ontologia ca înţelegere a sensului fiinţei, mai degrabă decât ca o «ştiinţă» determinată. Problema sensului fiinţei, în măsura în care este abordată, pornind de la o reflecţie asupra limbajului, devine o interogaţie asupra statutului entităţilor care constituie discursul (Bertrand Russell*, W.O. Quine*). Pentru Quine, de exemplu, întrebarea: «Există dinozauri?» este o întrebare care ţine de ştiinţele naturii; însă întrebarea asupra a ceea ce semnificăm prin «există» este o întrebare ontologică.

PROBA ONTOLOGICĂ
Cf. Dovada existenței lui Dumnezeu.

Termen învecinat: metafizică. **Termeni corelați:** ființă; teologie.

OPERĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *opus, – eris*, «activitate», «operă». **Sens curent și filosofic: 1.** Activitate umană, muncă sau produs al unei munci (ex. «opera unui savant»). **2.** Rezultat concret al unui ansamblu de activități și de lucrări finalizate (ex. «operele unui popor»). **Estetică:** orice producție, materială sau simbolică, originală, care dă seamă de un stil și care poate pretinde la o anumită perenitate («opera de artă»).

Limbajul comun confundă adesea opera și produsul – industrial sau artizanal – adică orice rezultat sensibil al muncii* și al tehnicii* umane. Totuși, opera în sens strict este o construcție simbolică ce poartă marca spiritului și care dă seamă de amprenta istorică pe care o pune asupra materiei: potrivit lui Hegel*, conștiința* se revelă sieși în operele sale sensibile. Însă, anumite opere sunt în cel mai înalt grad «manifestările sensibile ale Ideii», pentru că în ele forma și materia nu mai sunt disociabile. Acestea sunt operele de artă. În lucrarea sa *Condiția omului modern*, Hannah Arendt* insistă asupra opoziției – ireductibile, după părerea ei – dintre produsele muncii și «operei». În timp ce munca înseamnă «consimțământ dat naturii», pentru că ea închide în mod inexorabil omul în circularitatea producție-consum, opera ne smulge scurgerii timpului luând în posesie lucrurile și eliberându-ne de imperiul necesității. Eminamente inutilă și gratuită, numai opera este aceea care poate dezvălui o lume pe măsura omului, pentru că «sursa imediată a operei de artă este aptitudinea de a gândi» (*ibid.*).

Termen învecinat: creație. **Termeni opuși:** muncă; produs. **Termeni corelați:** artă; creație; libertate; muncă; tehnică.

OPINIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *opinari*, «a emite o opinie». **Sens curent:** părere, judecată asupra unui subiect care nu ține de o cunoaștere rațională verificabilă și depinde, deci, de sistemul de valori în funcție de care ne pronunțăm. **Filosofie:** Judecată fără fundament riguros, denunțată adesea în măsura în care ea îmbracă în mod abuziv aparența unei cunoașteri.

Interogația asupra naturii adevărului* și asupra mijloacelor de a-l atinge i-a determinat pe numeroși filosofi să facă distincția între diferite tipuri de cunoaștere posibile: cele care conduc efectiv la adevăr și cele care ne îndepărtează de acesta. Într-un prim sens, opinia a fost considerată în mod tradițional ca un gen de cunoștință puţin fiabilă, întemeiată pe impresii, pe sentimente, pe credinţe* sau pe judecăţi de valoare subiective. De exemplu, pentru Spinoza*, ea este cu necesitate «supusă erorii şi nu este niciodată emisă cu privire la ceva de care suntem siguri, ci cu privire la ceva afirmat în mod conjunctural sau doar presupus» (*Scurt tratat*, cap. II). Începând cu Platon* şi mergând până la numeroşi gânditori contemporani, opinia este denunţată ca fiind *a priori* îndoielnică, iluzorie sau falsă, chiar periculoasă, atunci când ea încearcă să se impună, disimulând slăbiciunea fundamentelor sale sub aparenţele celei mai clare certitudini. Potrivit lui Adorno* (*Modele critice*, 1963), «opinia îşi însuşeşte ceea ce cunoaşterea nu poate atinge, cu scopul de a i se substitui», ea conferă siguranţă în bună măsură prin aceea că «oferă explicaţii pe baza cărora putem organiza fără contradicţie realitatea contradictorie». Acesta este, de exemplu, «mecanismul psihic» care stă la baza opiniilor rasiste*: pentru a fi mai credibil, teama de celălalt se ascunde sub masca afirmării inferiorităţii sale sau a punerii în gardă faţă de pericolul pe care el îl poate reprezenta. Dreptatea acestor analize nu trebuie să ne facă să uităm că într-un alt sens opinia constituie o formă de cunoaştere utilă, adică un tip de judecăţi eminamente respectabile. În *Menon*, Platon recunoaşte opiniilor drepte capacitatea, manifestată asupra subiecţilor care nu posedă ştiinţa şi nici posibilitatea de a elabora nici chiar cele mai simple presupoziţii, de a călăuzi acţiunea umană. La nivel moral, în lipsa unor adevăruri* certe, intuiţiile* corecte asupra binelui* pot ghida în mod eficient educaţia sau acţiunea, fixându-le ca scop satisfacerea unor interese conforme exigenţelor reflecţiei şi nu supunerii faţă de aparenţă şi plăcerea imediată. În sfârşit, dincolo de toate problemele care angajează alegeri individuale la care nici o autoritate nu ne poate în mod legitim constrânge – religia*, preferinţa politică, adeziunea la o concepţie asupra lumii - libertatea de opinie este un drept fundamental, în societăţile democratice în orice caz, cu condiţia ca cei cărora le este garantată să nu uzeze de ea în detrimentul libertăţii celuilalt.

Analizată în cadrul *Tratatului teologico-politic* (cf. text pp. 491-492), unde Spinoza insistă asupra necesităţii unei independenţe absolute a opiniilor religioase şi a exprimării lor în raport cu statul, libertatea de opinie este proclamată în Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului, din 1789. De aproape un secol, ea stă la baza principiului laicităţii*, care garantează (mai ales în Franţa) separarea dintre biserică şi stat.

Termeni învecinaţi: credinţă; părere. **Termen opus:** ştiinţă.

OPINIE PUBLICĂ
Ansamblu fluctuant de luări de poziţie asupra unor probleme politice, morale, economice. «Sondajele de opinie» pretind să se constituie într-un fel de barometru al acestui ansamblu.

Termeni corelaţi: cunoaştere; convingere; credinţă; îndoială; judecată; prejudecată.

OPTIMISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *optimum*, «cel mai bun». **Sens prim:** neologism introdus în 1737 de către iezuiți în lucrarea *Journal de Trévoux*, pentru a desemna doctrina lui Leibniz. **Sens curent:** tendință naturală de a considera întotdeauna lucrurile sub aspectul lor pozitiv și de a avea încredere în viitor. **Filosofie:** doctrină a lui Leibniz, potrivit căreia lumea noastră este cea mai bună dintre toate lumile posibile.

A afirma, precum Leibniz*, că această lume este cea mai bună dintre toate lumile posibile, că ea este «un optimum» nu înseamnă a spune că ea este perfectă, ci a admite realitatea răului. Astfel, dintr-o perspectivă creștină, problema este aceea de a justifica existența răului* și existența unui Dumnezeu* atotputernic și bun. Răspunsul lui Leibniz în *Eseuri de teodicee* (lit. «dreptatea lui Dumnezeu») este acela că, dintre toate lumile posibile, Dumnezeu a creat-o cu necesitate pe cea mai bună, adică pe cea care comportă cel mai mic rău pentru un maximum de bine. Împotriva acestui optimism, Voltaire* va scrie după marele cutremur de la Lisabona lucrarea sa, *Candide*. În această lucrare este vizat atât Leibniz, cât și filosoful și poetul englez Alexander Pope, discipol al lui Spinoza*, pentru care răul, întrucât este privare, nu există sau nu este decât aparență (*Eseu despre om*). Însă chiar dacă Voltaire critică optimismul metafizic, adică ideea potrivit căreia răul este justificabil și încetează să mai fie un scandal sau, în orice caz un mister pentru credincios, el împărtășește cu numeroși contemporani convingerea că progresul* tehnic și politic poate ameliora existența oamenilor. Secolul Luminilor* susține că, în anumite condiții, este posibilă perfecționarea morală și intelectuală a umanității. În acest caz, «optimumul» nu este dat, ci el trebuie creat. De fapt este vorba mai puțin de optimism, cât de «meliorism», de convingerea că lumea nu este nici scutită de rău, nici cea mai bună posibilă, ci deschisă perfecționaării și ameliorării.

Termen învecinat: meliorism. **Termen opus:** pesimism. **Termeni corelați:** progres; rău; teodicee.

ORDINE/ ORDIN

(s.f.) **Etim.:** lat. *ordo*, «dispoziție regulată». **Sens curent:** **1.** dispoziție, aranjare armonioasă a lucrurilor, a ființelor sau a ideilor. **2.** Categorie căreia îi aparțin ființe sau persoane (ex. «cele trei ordine» ale societății vechiului regim). **3.** Sinonim cu comandă. **Sociologie și politică:** ansamblul de instituții și de reguli care garantează posibilitatea unor raporturi armonioase între membrii unei societăți (ex. «ordine socială», «ordine publică»).

Chiar dacă nici o utilizare a cuvântului ordine nu este specific sau exclusiv filosofică, orice interogație asupra naturii, originii, valorii unei manifestări sau alteia a ordinii (naturii, lumii, societății, a operațiilor rațiunii* umane etc.) conduce la privilegierea sau respingerea, cel mai adesea în numele unei decizii filosofice, a unui tip de coerență, de regularitate, de relații între elementele unui întreg.

În Antichitate, cuvântul grec *cosmos*, a cărui semnificație primă este «ordine», desemna lumea în ea însăși, pentru că aceasta era reprezentată ca un sistem* perfect ordonat, stabil și ierarhizat. Concepția carteziană despre un univers creat de Dumnezeu însă supus legilor* naturale puse în evidență de către fizică, reafirmă într-o manieră specifică existența unei ordini imuabile a lumii. Plecând de la premisa că pentru a face această ordine inteligibilă* Dumnezeu a dotat oamenii cu o rațiune capabilă să funcționeze pe baza unor raționamente logice, similare celor care ghidează fenomenele naturii, raționalismul* cartezian se bazează între altele pe ideea că ordinea este o dispunere regulată nu numai a lucrurilor și a ființelor, ci și a facultăților spiritului uman.

Se poate crede astăzi că evoluția naturii în general și a vieții în particular s-ar putea explica prin organizarea progresivă a unei materii dispersate, a unei dezordini și a unui haos originare: pentru gândirea contemporană ordinea și dezordinea sunt noțiuni complementare, relative una la cealaltă și de asemenea relative la nevoia intelectului de a recunoaște în lucruri o dispoziție conformă exigențelor rațiunii. Ar trebui oare să deducem de aici că orice formă de ordine este relativă și că ea nu face decât să reflecte dispoziția spiritului care a identificat-o sau a preconizat-o? Că termenul dezordine nu desemnează niciodată decât «prezența unui lucru sau a unei ordini care nu ne interesează» (Bergson*)? Răspunsul la aceste întrebări presupune raportarea la un sistem de valori*, numai el putând să dea sens* mizelor și scopurilor urmărite în momentul și în domeniul în care ele se formulează. De exemplu, la întrebarea dacă menținerea unei ordini sociale trebuie sau nu să ne determine să preferăm nedreptatea dezordinii, nu putem răspunde decât în numele unei concepții coerente asupra dreptății* și ordinii sociale.

Termeni învecinați: organizare; regularitate; sistem; structură. **Termeni opuși:** dezordine; haos. **Termeni corelați:** cosmos; metodă; lume; univers.

ORGANIC

(adj.) **Etim.:** gr. *organikos*, «referitor la instrumente». **Biologie: 1.** referitor la ființele vii în general (ex. «chimie organică»). **2.** cu referire, în mod particular, la modul de funcționare al corpurilor vii. **Sens curent:** tot ceea ce, în cadrul instituițiilor umane sau la nivelul faptelor sociale, se prezintă ca fiind analog viului. Este vorba de o structură complexă și net diferențiată, un principiu de organizare internă, legături de interdependență sau de solidaritate strânsă între părți.

Termeni corelați: mecanică; organicism; organism; viu.

ORGANICISM

(s.n.) **Etim.:** cuvânt format pornind de la *organism*. **Biologie:** doctrină care consideră că viața este rezultatul organizării, prin opoziție cu mecanicismul, care reduce viața la procese fizico-chimice și cu vitalismul, care insistă asupra spontaneității viului. **Sociologie:** teorie potrivit căreia societățile funcționează precum organismele.

Dacă adoptăm teoria organicistă trebuie să admitem că întregul (societatea, comunitatea) este prim prin raport cu părțile sale (indivizii) și că el le determină pe acestea. Ca și în cazul organismului viu*, părțile nu sunt conceptibile independent de relațiile ce se stabilesc între ele (cf. Spencer, Malinowski și, într-o oarecare măsură numai, Durkheim*).

Termeni corelați: organic; organism; viu.

ORGANISM

(s.n.) **Etim.:** cuvânt format pornind de la adjectivul *organic*. **Biologie:** ființă organizată, adică constituită din organe diferențiate și interdependente, definite prin una sau mai multe funcții specifice. **Sociologie:** prin analogie cu organismul viu, totalitate structurată de o manieră complexă, comportând elemente care sunt diferențiate și coordonate (cf. Comunitate).

Organismul viu se opune atât ființelor neînsuflețite, cât și mașinilor. Contrar primelor, el este organizat (constituie o totalitate unificată de organe solidare), dotat cu o anumită autonomie variabilă în funcție de gradul de complexitate al organismelor și comportă un principiul de mișcare internă (care se traduce prin creștere la vegetale, mobilitate la animale). Contrar mașinilor, care și ele presupun o «forță motrice», adică un principiu de mișcare, el comportă, potrivit lui Kant*, două caracteristici: pe de-o parte, o relație de schimb continuă cu mediul, iar pe de altă parte o facultate de autoprogramare sau «forță formatoare».

Chiar dacă unele mașini pot atinge un foarte înalt nivel de complexitate (un satelit, de exemplu), numai ființele vii evoluează în mod spontan, se „repară” singure și se reproduc. Cu alte cuvinte, ființa vie pare să fie condusă de o finalitate internă, contrar mașinilor, ale căror funcții au fost definite de către cel care le-a conceput. Totuși, astăzi există mașini susceptibile de o adaptare limitată (un termostat, de exemplu); iar acum, se încearcă construirea unor roboți concepuți după modelul organismelor vii.

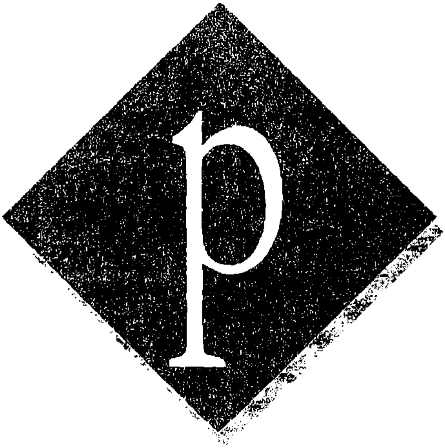
Termeni învecinați: animal; ființă vie. **Termeni opuși:** lucru; ființă neînsuflețită; mașină. **Termeni corelați:** biologic; sociologie.

ORIGINE

(s.f.) **Etim.:** lat. *originis*, «apariție», «naștere». **Sens curent: 1.** Primă manifestare sau apariție a ceva în timp (ex. «originea Pământului»). **2.** Ceea ce explică fie apariția, fie dezvoltarea unui fenomen sau a unui ansamblu de fenomene (exemplu «originile creștinismului»).

Confuzia celor două sensuri ale cuvântului origine ne poate determina să acordăm acestui termen o unitate pe care el nu o are: acest amalgam a generat false probleme filosofice. În acest context, Kant* distinge începutul cunoașterii noastre, care este experiența («nu încape nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența»), de temeiul ei, pe care-l plasează în «ceea ce puterea noastră de a cunoaște produce prin ea însăși». La modul general, pare prudent să disociem în mod net diferitele problematici filosofice ale originii. În ceea ce privește originea universului*, problema științifică a începutului trebuie să fie cu grijă separată de cea, metafizică* de astă dată, a rațiunii sale de a fi («de ce, se întreabă Leibniz*, există mai degrabă ceva decât nimic?»). Întrebarea referitoare la originea faptelor de natură culturală (limbajul, de exemplu) și a instituțiilor, poate fi pusă în termeni istorici sau filosofici: ea generează o reflecție asupra funcției și finalității diferitelor fenomene sociale (religia). Problematica originii vieții implică atât aspecte științifice (cf. Evoluționism), cât și metafizice și etice. Din acest punct de vedere, este preferabil să nu confundăm abordările și să tratăm în mod separat problemele de fapt (care țin de știință) și pe cele de drept (Ființa umană nu este oare decât un urmaș al australopitecului? Viața umană nu are decât o valoare relativă?). Juriștii, filosofii și savanții care meditează astăzi asupra problemelor bioetice (statutul embrionului etc.) încearcă să evite acest tip de confuzii.

Termeni învecinați: început; principiu; rațiune; temei. **Termeni corelați:** creație; Dumnezeu; eveniment; genealogie; instituție; temporalitate.



PACE

(s.f.) **Etim.:** lat. *pax*, «pace». **Sens curent:** Situaţia a unei naţiuni, a unui stat care nu sunt în război. **2.** Raporturi non-conflictuale între oameni; absenţa ostilităţilor şi a violenţelor deschise în sânul unei comunităţi. **3.** Relaţii armonioase sau de înţelegere între membrii uneia sau mai multor comunităţi. **Psihologie:** stare de seninătate a spiritului care nu este tulburat de nici o pasiune.

Reflecţia teoretică referitoare la violenţă şi război este mai bogată decât cea care are drept obiect pacea. Căci dacă pacea este dificil (imposibil?) de realizat, ideea de pace este de asemenea o problemă foarte delicată a gândirii.

Tocmai de aceea definiţia curentă – negativă – este insuficientă şi ambiguă. «Absenţa oricărui conflict», aceasta înseamnă absenţa oricărui act de violenţă, de ostilitate sau chiar a oricărui act de confruntare? Altfel spus, pacea exclude conflictele ideologice, precum şi luptele şi rivalităţile economice? Dificultăţile nu sunt deloc mai mici dacă luăm în consideraţie o definiţie pozitivă: concepută ca fiind concordanţă, unitate şi armonie, pacea este o idee echivocă, poate chiar o utopie* periculoasă. Adevărata «linişte socială» poate fi obţinută cu preţul domolirii puterilor vitale, ale cărei implicaţii şi consecinţe pot fi măsurate cu dificultate (de la teroarea totalitară până la «pacea» eternă a cimitirelor!).

Reprezentarea individuală a păcii («stare de seninătate netulburată de nici o pasiune») nu poate servi drept model pentru pacea publică. Înţelegând acest lucru, marii teoreticieni ai păci (de la Dante până la Raymond Aron*) raţionează înainte de toate în mod realist şi gândesc ordinea viitoare în termen de situaţii permanent conflictuale, de raporturi de forţe şi de echilibru de forţe.

Din această cauză, pacea ar implica în mod necesar autoritatea, impusă sau stabilită de comun acord («Omul este un animal care are nevoie de un stăpân», scrie Kant*), pentru a exclude războiul prin lege şi apoi pentru a impune relaţii de încredere între oameni şi state. Pesimist în limite raţionale, Kant a remarcat cu îndreptăţire că nu se poate conta numai pe deciziile raţionale ale şefilor de stat doritori să scape de o permanentă insecuritate (proiectul lui Bernardin de Saint-Pierre). O pace mondială durabilă implică o generalizare pentru toate statele a sistemului republican, singurul capabil să asigure dependenţa tuturor faţă de o legislaţie unică (*Proiect de pace eternă*). Pacea internaţională presupune şi o dezvoltare o sociabilităţii la scară universală – ceea ce Kant numeşte «drept cosmopolit». Acest drept nu este doar o «idee a raţiunii»; astăzi el ia naştere prin conştientizarea proximităţii crescătoare a oamenilor pe suprafaţa finită a pământului (Paul Valéry). Potrivit lui Claude Lefort, această situaţie inedită de strânsă dependenţă a societăţilor şi a acţiunilor umane ar putea să ne conducă, în cel mai bun caz, la «instituirea unui spaţiu public la scară mondială astfel încât diviziunile să-şi poată găsi în interiorul lui o altă expresie decât războiul» («Ideea de pace şi ideea de umanitate», în *Lire, a l'épreuve du politique*).

Termeni învecinaţi: ataraxie; concordanţă; linişte. **Termeni opuşi:** război; ostilitate. **Trmeni corelaţi:** stat; republică; război; umanitate; violenţă.

PACT

Cf. Contract

PANTEISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *pan*, «tot» şi *theos*, «Dumnezeu». **Metafizică:** doctrină potrivit căreia tot ceea ce există este în Dumnezeu; acesta nu este însă, ca de exemplu în creştinism, transcendent, adică superior şi exterior lumii; dimpotrivă, el îi este imanent – aceasta este, de exemplu, concepţia stoicilor sau, într-o formă apropiată, cea a lui Spinoza: «Dumnezeu, adică natura».

Termeni opuşi: ateism; monoteism; teism. **Termeni corelaţi:** Dumnezeu; imanenţă; metafizică.

PARADIGMĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *paradeigma*, «model», «exemplu». **Sens curent:** model exemplar al unui lucru sau al unei realităţi. **Epistemologie:** potrivit lui

Thomas S. Kuhn (filosof american născut în 1922): **1.** Viziune asupra lumii sau «mit fondator» al unei comunități științifice particulare, la un anume moment al istoriei acesteia, care servește drept model de referință și care inaugurează o nouă tradiție într-o disciplină. **2.** Aparat teoretic și ansamblu de proceduri, legi și scheme exemplare constituind «matricea diciplinară» care încadrează și orientează în mod provizoriu cercetarea într-un domeniu anume.

Noțiunea de paradigmă constituie una din cheile de boltă ale epistemologiei lui Thomas S. Kuhn (*Structura revoluțiilor științifice,* 1962). Ideea generală poate fi rezumată în felul următor: istoria științelor este constituită dintr-o suită de concepții opuse despre natură, toate compatibile cu faptele, dar «incomensurabile» (incompatibile) între ele. Prin urmare, «adevărurile» se succed și se substituie unele altora, iar «progresul» științific nu este absolut deloc cumulativ, așa cum crede simțul comun. Noțiunea de paradigmă ne permite să înțelegem mai bine această reprezentare paradoxală: fiecare mare inovație teoretică implică o schimbare de model (de paradigmă) cu ocazia unei crize adesea problematice. Noua reprezentare asupra realului nu se adaugă celor anterioare, ci i se substituie. Astfel, Lavoisier, de exemplu, a răsturnat total perspectiva chimiștilor care, înaintea lui, concepeau încă actul combustiei în termeni qvasi mitici. Istoria științelor este deci discontinuă, fiind totuși ireversibilă: nu toate «paradigmele» sunt valabile, cele noi sunt (în principiu!) mai bune decât cele vechi (mai simple, mai clare, mai exacte în predicțiile pe care le fac).

Termeni corelați: epistemologie; progres; revoluție; știință.

PARADOX

(s.n.) **Etim.:** gr. *para,* «contra» și *doxa,* «opinie». **Sens curent:** afirmarea anumitor teorii contrare opiniei comune. **Logică:** raționament care ajunge la consecințe contradictorii sau imposibile, chiar dacă nu se poate ajunge la depistarea defectului (prin aceasta se deosebește paradoxul de paralogism) – de exemplu: « Eu mint»: dacă este adevărat, atunci afirmația este falsă; dacă este fals, este adevărată.

Prezintă paradoxul vreun interes pentru gândire? El poate fi înțeles în mod negativ, ca fiind fructul unui spirit care caută mai degrabă originalitatea decât adevărul. Dar poate fi considerat și în mod pozitiv, întrucât se opune opiniilor admise și este astfel susceptibil de a trezi la reflecție și de a împiedica dogmatismul. Această virtute a paradoxului a fost cultivată în *Dialogurile* lui Platon* care se termină printr-o aporie*, fără ca o soluție definitivă să fie dată problemei formulate sau în care, datorită interogației lui Socrate, opiniile au fost îndepărtate și dorința de cunoaștere suscitată. Utilitatea paradoxului este atunci articulată pe o concepție negativă despre opinie, concepută ca fiind un obstacol pentru cercetarea adevărului.

Termeni învecinați: aporie; contradicție. **Termen opus:** opinie comună. **Termeni corelați:** adevăr; cunoaştere; logică; rațiune.

PARALOGISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *para,* «contra» şi *logos,* «discurs», «rațiune». **Logică şi filosofie:** raționament care pare corect, dar care în realitate este defectuos.

Paralogismul se apropie de sofism, deşi în general utilizăm mai degrabă acest din urmă cuvânt pentru a desemna un raționament care este înşelător în mod voluntar, paralogismul fiind comis totuşi din bună credință.

În *Critica rațiunii pure,* Kant* întreprinde o critică a paralogismelor rațiunii pure, grație cărora metafizica* tradițională crezuse – înşelându-se – că demonstrează anumite proprietăți ale sufletului, îndeosebi imortalitatea, pornind de la o analiză a subiectului gânditor.

Termeni învecinați: antinomie; sofism. **Termeni corelați:** adevăr; logică; metafizică.

PARIU

(s.n.) **Etim.:** lat. *pariare,* «a egaliza». **Sens curent:** formă de joc al cărei scop sau miză depinde de circumstanțele necunoscute de către jucător. **Filosofie:** argument utilizat de către Pascal pentru a-i convinge pe cei necredincioşi să adere la ipoteza existenței lui Dumnezeu. Să pariem că Dumnezeu există, ne sugerează Pascal: «Dacă veți câştiga, veți câştiga totul; dacă veți pierde, nu veți pierde nimic».

Termen corelat: Dumnezeu.

PARMENIDE
(aprox. 540-450 î.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în Italia de sud, la Eleea, Parmenide este reprezentantul eminent al eleaților. Autor al unui poem filosofic, *Despre natură,* din care au rămas câteva fragmente, el a avut o influență importantă asupra lui Platon – care şi-a numit unul dintre dialoguri *Parmenide,* dialog al cărui personaj principal nu mai este Socrate, ci «străinul din Eleea».

În «poemul» lui Parmenide găsim distincția, reluată de către Platon*, între adevăr* şi opinie*. Aceasta din urmă ține de aparențe şi este înşelătoare. Parmenide îndepărtează sensibilul* şi devenirea*, considerându-le de partea neființei. Ființa* este imuabilă, imobilă şi indivizibilă: de unde şi opoziția, puțin schematică, care se face între filosofia lui şi cea a lui Heraclit*, care afirmă mobilitatea universală a întregii realități. Numai ființa este, iar ne-ființa nu este: aceasta este (dubla) tautologie* ce pare să rezume filosofia lui Parmenide (cf. Presocratici).

Scrierea principală: *Despre natură.*

PARTICULAR

(adj.) **Etim.:** lat. *particularis,* de la *pars,* «parte». **Sens curent:** **1.** Care nu se referă decât la un individ sau la anumiți indivizi dintr-o specie. **2.** Ceva remarcabil, care depăşeşte ceea ce este obişnuit. **Logică:** se spune despre o propoziție sau o judecată care nu este valabilă decât pentru o parte a indivizilor din clasa-subiect a propoziției.

În limbajul curent, precum şi în discursul filosofic, orice enunț care caracterizează un lucru, o ființă, o situație etc. se referă fie la totalitatea indivizilor dintr-o anumită specie, fie doar la un anumit număr dintre ei, fie doar la unul singur (exemplu: «Toți oamenii sunt muritori; numai o parte sunt femei; unul singur este regele Ludovic al XIV-lea». Având drept referință genul uman, prima afirmație are o semnificație generală sau universală*, a doua este particulară, iar a treia singulară). Aceste distincții sunt fundamentale: ele determină atât unul dintre criteriile majore ale adevărului* (exemplu: «Există lebede negre» este o propoziție adevărată; «Lebedele sunt negre» sau «Lebedele sunt albe» sunt propoziții false), cât şi posibilitatea de a prescrie reguli* în domenii precum morala* sau dreptul*. De exemplu, distincția operată de Rousseau* (*Contractul social*) între interese particulare şi interesul general ne permite să înțelegem de ce legile, întrucât trebuie să se aplice în mod echitabil tuturor, nu pot avea niciodată drept obiect acțiuni sau interese particulare.

Termeni învecinați: individual; singular; specific. **Termeni opuşi:** general; universal. **Termeni corelați:** diferență; judecată; universal.

PASCAL BLAISE (1623-1662)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în 1623 la Clermont-Ferrand, Blaise Pascal manifestă foarte devreme un interes şi o reală aptitudine pentru ştiință. Încă de la vârsta de 17 ani publică un eseu de geometrie: *Eseu despre conicitate* şi, în 1642 construieşte una dintre primele maşini de calcul: maşina aritmetică. Blaise Pascal are drept maestru pe tatăl său, Etienne

Pascal, magistrat luminat care îi stabileşte legături cu cei mai reputaţi savanţi ai timpului său. După publicarea lucrării *Noi experienţe referitoare la vid* (1647), Pascal întreţine corespondenţă cu Fermat în legătură cu «regula părţilor», problemă care este la originea calculului probabilist. Convertit împreună cu ai săi, în 1649, la doctrina de la Port-Royal, el îi apără pe janseişti publicând *Scrisori provinciale* (1656-1657). Începând cam din 1657 partea majoră a timpului său este ocupată de *Apologia religiei creştine*, ale cărei fragmente sunt adunate în *Cugetări*. Această lucrare trebuie reţinută ca fiind unul studiile singulare asupra condiţiei umane.

Omul, o fiinţă divizată şi contradictorie

Cugetările au fost scrise cu scopul de a-i converti pe atei la religia creştină. Pascal pune astfel accentul pe diviziunile care descompun fiinţa omului şi încearcă să-l convingă pe cititor că singurul recurs, singurul remediu capabil să combată şi să îndepărteze contradicţiile este credinţa*. Războiul care apare între simţuri şi raţiune interzice de fapt omului să se consacre în întregime unei plăceri imediate şi facile, dar îl şi împiedică să renunţe la această plăcere şi să acceadă la adevăr*. «Nici înger, nici bestie», omul este supus unor tendinţe opuse care dau naştere unei insatisfacţii fundamentale. Diversele concepţii despre om propuse de către filosofie reproduc, potrivit lui Pascal, acest paradox inerent naturii umane. Stoicismul* pretinde că înţeleptul este capabil să posede adevărul şi să-l egaleze pe Dumnezeu. Pyrrhonieni (discipoli ai lui Pyrrhon*, filosof sceptic al Antichităţii) şi Montaigne* declară, dimpotrivă, că este imposibil să atingi certitudinea. Astfel, aceste două şcoli filosofice conduc la două tipuri de exces: într-un caz, orgoliul, în celălalt – disperarea şi lenea. Dar pentru a da seamă de natura omului trebuie, potrivit lui Pascal, să nu alunecăm în aceste două tipuri de excese, ci mai degrabă să luăm cunoştinţă de partajul constitutiv al naturii umane. Astfel trebuie să luăm în consideraţie ansamblul mizeriei şi grandorii umane.

Amorul propriu, imaginaţia, divertismentul

Lăsată în voia ei, gândirea* ar descoperi foarte curând deşertăciunea şi zădărnicia existenţei umane. Există însă obstacole care-i barează calea. Amorul propriu, care pentru Pascal înseamnă dragostea de sine*, concentrează întreaga atenţie a omului asupra unui singur obiect – el însuşi – şi-l fereşte să se gândească la neantul* care ameninţă întreaga viaţă şi care, în timp, o ruinează puţin câte puţin. Imaginaţia* care atribuie lucrurilor şi persoanelor calităţi inexistente ne permite să umplem şi să combatem, de o manieră fictivă, vidul care ameninţă condiţia noastră umană. În sfârşit, divertismentul ne îndepărtează şi de reflecţia asupra morţii. A se distra înseamnă de fapt, în sens etimologic, «a se deturna de la ceva». Fie că este vorba despre un joc sau de o simplă necesitate, speranţa de a învinge sau de a reuşi acaparează întreg spiritul nostru şi întreagă voinţa noastră. Repausul, dimpotrivă, este insuportabil, pentru că el lasă curs liber tulburărilor provocate de reflecţie.

Demnitatea şi neputinţa gândirii

Dacă Pascal se ocupă cu descrierea mizeriei condiţiei umane şi denunţarea înşelăciunii care maschează această mizerie, el nu neglijează totuşi ceea ce constituie grandoarea acestei condiţii. Gândirea conferă omului, care diferă de orice altă fiinţă, în măsura în care este capabil să mediteze asupra propriei sale condiţii, oricât de mizerabilă ar fi ea, o demnitate inegalabilă. Cu toate acestea, Pascal tempereazā părerea celor care nu văd în om decât josnicie, el se ridică de asemenea şi împotriva celor care nu celebrează decât măreţia omului. De fapt, puterea gândirii este limitată. Limite exterioare precum simţurile*, amorul propriu, imaginaţia, divertismentul sunt susceptibile să o tulbure; dar gândirea comportă mai ales o limită intrinsecă. Într-o scriere intitulată *Despre spiritul geometric*, Pascal arată îndeosebi faptul că metoda ideală care ar defini şi ar demonstra totul este inaccesibilă raţiunii umane. În *Cugetări*, el dezvoltă ideea potrivit căreia infinitatea, înţeleasă ca infinit mare şi infinit mic, nu poate fi îmbrăţişată de către spiritul uman.

Religia, singurul remediu adevărat

Subliniind limitele şi neputinţa raţiunii, autorul lucrării *Cugetări* nu vizează totuşi să stârnească disperarea cititorului său: el îl îndrumă să conceapă necesitatea unei facultăţi superioare. Inima care ne asigură în mod intuitiv, direct de prezenţa lui Dumnezeu*, surmontează contradicţia dintre simţuri şi raţiune. Ea ne comunică sentimentul misterului divin, iar paradoxul condiţiei noastre are la bază, potrivit lui Pascal, acest mister. Dogma păcatului originar ne permite, prin urmare, să înţelegem imperfecţiunile şi, în acelaşi timp, şi demnitatea omului. Omul şi-a pierdut adevărata sa natură, dar păstrează totuşi urme ale acestei prime stări. Mizeria şi măreţia omului îşi găsesc astfel explicaţia în această cădere iniţială. Omului nu-i mai rămâne decât o singură soluţie: să parieze pentru Dumnezeu, adică să depună gaj o viaţă sigură, dar finită şi mizerabilă, pentru un bine nesigur, dar infinit – care constituie singurul remediu adevărat pentru contradicţiile existenţei.

Scrieri principale: *Eseu despre conicitate* (1639); *Prefaţă la un tratat despre vid* (1647); *Scrisori provinciale* (1656-1657); *Cugetări* (1657-1662).

ADEVĂRURI ALE INIMII ŞI ADEVĂRURI ALE RAŢIUNII

Raţiunea este cea care ne oferă acces la adevăr şi ne eliberează de erori şi iluzii. Dar această siguranţă că am deţine adevăruri de nezdruncinat prin simpla noastră raţiune nu riscă oare să ne îndepărteze în acelaşi timp de Dumnezeu şi să ne facă să ne uităm condiţia noastră de păcătoşi? Acesta este sensul punerii la îndoială de către Pascal a certitudinilor raţionale.

« ...Noi aflăm... adevărul nu numai pe calea raţionamentului, ci şi pe calea simţurilor şi pe cea a unei înţelegeri vii şi revelatoare. Numai acest din urmă fel de-a vedea ne ajută la cunoaşterea primelor principii. Aşa că degeaba mintea noastră care nu aduce o contribuţie prea mare la această cunoaştere le combate uneori. Pironienii, care fac şi ei acest lucru, se ostenesc fără nici un folos [...] [5]. Ar fi ridicol ca raţiunea să ceară inimii şi inteligenţei dovezi despre primele adevăruri, după cum ar fi ridicol ca inteligenţa să ceară raţiunii „cunoaşterea" tuturor lucrurilor (problemelor) pe care le demonstrează.
Această neputinţă este de natură a servi la umilirea raţiunii care ar avea pretenţia să supună judecăţii toate lucrurile, nicidecum la combaterea certitudinii pe care o avem că nu numai raţiunea este capabilă de a ne instrui.»

Cugetări, Pascal, trad. George Iancu Ghideu,
Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 128.

Principii şi deducţii

Stabilirea unui adevăr presupune, pentru Descartes că plecăm de la intuiţia unor principii evidente şi să ajungem la deducţia unor propoziţii sigure. Pascal admite că acest model de raţionament geometric ne conduce la ştiinţa cea mai perfectă. Ştiinţa cea mai perfectă, însă nu ştiinţa perfectă. Aşa cum Aristotel remarcase deja, această metodă presupune să ne sprijinim pe principii nedemonstrate, întrucât nu putem prelungi demonstraţia la infinit. Acesta este un argument folosit de sceptici pentru a arăta neputinţa ştiinţei de a se întemeia ea însăşi. Pascal răspunde separând în mod radical cele două tipuri de adevăr: există, pe de-o parte, primele principii, care sunt obiectul unui sentiment imediat al inimii şi, pe de altă parte, deducţiile care ţin de raţiune.

Neputinţa raţiunii

Raţiunea nu trebuie deci să pretindă «inimii» demonstrarea principiilor sale; acest lucru pune capăt polemicii scepticilor. Mai mult: nu numai că această cunoaştere a inimii este ireductibilă, dar raţiunea depinde de ea pentru cea mai mică demonstraţie pentru că ea o presupune; ceea ce răstoarnă certitudinea carteziemilor. Simţim adevărurile prime prin intermediul inimii şi numai inimii i se deschide Dumnezeul creştin.

PASIUNE

Între plăcerea de a bea şi alcoolism există un prag ce nu trebuie depăşit, tocmai pentru că alcolismul nu este, în mod exact, atât o plăcere*, cât această stare de suferinţă sau de dependenţă cotidiană pe care o numim, în conformitate cu etimologia termenului (*patior, pati*, «a suferi»), pasiune. În acest sens, pasiunea marchează momentul în care o dorinţă punctuală şi pasageră a devenit capabilă nu numai să-şi subordoneze ansamblul celorlalte dorinţe particulare, ci mai mult, să organizeze, orienteze şi să-şi impună forma sa asupra ansamblului unei personalităţi. Omul beţiv nu este un om care trăieşte bine, ci o persoană ataşată de pasiunea alcoolului în aşa măsură încât sfârşeşte prin a fi doar ilustrarea, figura abstractă pe care gândirea comună şi tradiţia moralistă le recunosc şi le denunţă printr-un tip social.

Studiul pasiunilor

Pasiunea este deci distructivă pentru subiectul care o trăieşte, dar ea este şi negaţia însăşi a obiectului ei. Suferinţa omului pasionat manifestă prin urmare o insatisfacţie esenţială: dacă în dorinţa punctuală obiectul este mijlocul ei de satisfacţie, în cazul pasiunii el este golit de orice substanţă. Alcoolismul este o pasiune pentru că alcoolul nu mai reprezintă ceea ce caută individul, ci chiar modul prin care acesta se raportează la lume sau o percepe.

Cum să definim atunci pasiunea dacă ea este înainte de toate o formă abstractă şi vidă şi dacă, mai mult, această formă poate lua rând pe rând determinaţii contrarii? Condamnată ca fiind viciu la beţiv, pasiunea nu este dimpotrivă exaltată de tradiţia romantică sub figura îndrăgostitului? Şi ceea ce în primul caz devine mijloc distructiv, nu este ceea ce, în al doilea caz, îl împinge pe îndrăgostit dincolo de el însuşi, făcându-l demn de iubirea pe care o cere? Această formă ambivalentă şi contradictorie care este pasiunea nu ar putea fi sesizată decât prin manifestările sale concrete care sunt pasiuni particulare.

Raţiunea contra pasiunilor

Înţelepciunea* a fost considerată de tradiţia filosofică de origine stoică ca o absenţă a pasiunilor sau măcar o dominare a acestora pentru că starea de pasiune marchează o supunere a sufletului faţă de dorinţele* şi pulsiunile* corporale. Pasiunile sunt rele pentru că ele subminează această armonie ierarhică între diferitele părţi ale sufletului care, pentru Platon*, nu se putea efectua decât sub egida raţiunii. Avem de-a face cu o pasiune atunci când raţiunea este destituită din poziţia sa dominatoare şi este supusă violenţei imperioase a unei pulsiuni sensibile. Astfel, la Descartes* sau la Kant*, raţiunea este opusă pasiunilor în sensul că numai raţiunea, universală în om, îi poate conferi acestuia statutul de fiinţă liberă şi autonomă, subiect al moralităţii. Pasiunea este în acest caz pervertirea unei ordini şi este condamnată ca fiind viciu sau boală a sufletului. Viciu pentru că prin ea voinţa îşi creează obişnuinţa de a fi în slujba unei dorinţe particulare; boală, în momentul în care o parte dintr-un tot organic, persoana, se dezvoltă numai în vederea dorinței și în detrimentul întregului.

Dar oare, această pasivitate a rațiunii în raport cu pasiunea nu marchează o neputință mai profundă? Și chiar admițând că pasiunea ar fi condamnabilă în forma sa, nu trebuie să admitem și existența pasiunilor «bune», cum ar fi, de exemplu, iubirea adevărului* care este motorul întregii cunoașteri și caracteristica înțeleptului?

Logica pasiunilor

Trebuie să admitem că pasiunile nu sunt niciodată prin ele însele nici bune, nici rele (iubirea, de exemplu, conducând atât la cele mai mari erori, cât și la înțelepciune), întrucât, înainte de toate, ele nu aparțin atât domeniului moralității, cât implică o reflecție asupra originii ideilor. Sufletul nu pătimește din cauza acțiunii corpului, ci din cauza faptului că acesta primește din exterior un ansamblu de afecte. Pasiunile, așa cum susțin Spinoza* și Hume* marchează în spirit originea pasivă a ideilor. Rațiunea este prin definiție neputincioasă, întrucât principiul de funcționare al acestei facultăți nu este suveran. Trebuie să înțelegem mai degrabă procesul prin care o pasiune ajunge să domine viața unui om: logica însăși a pasiunilor, adică modalitatea în care ele se combină și se opun.

Oare din datorie morală un om își consacră viața cercetării adevărului sau această dragoste de cunoaștere este în el mai puternică decât orice altă dorință? A spune, împreună cu Spinoza că «adevărata cunoaștere a binelui și a răului nu poate înfrâna nici un afect, întrucât este adevărată, ci numai întrucât ea este considerată ca un afect» (*Etica, IV, 14*). Înseamnă cu siguranță a spune că rațiunea ca atare este neputincioasă, însă nu înseamnă a face din pasiune o fatalitate. Omul nu este condamnat la pasiune pentru că nu există în fapt decât pasiuni particulare care prin chiar particularitatea și violența lor se desfășoară unele împotriva altora și se anulează. În acest sens, înțelepciunea constă nu în a voi să reducem, ci în a degaja legile acestei desfășurări și logica ei internă, iar această logică, rațională fiind, este deja operă a rațiunii. Dacă aceasta din urmă poate deci stăpâni pasiunile este pentru că ea transformă un punct de vedere parțial, o cunoștință confuză și mutilată, un raport imaginar cu lumea, raport ce constituie semnul unei pasivități, într-o înțelegere a formării pasiunilor, a combinării lor, înțelegere care este activă.

Pasiunile care fac istoria

Din punct de vedere individual cunoașterea legilor afectelor corporale ne permite să transformăm o determinație exterioară în determinație interioară, să schimbăm sensul unei pasivități originare într-o activitate. Însă rațiunea nu poate să acționeze direct și, într-o oarecare măsură, ea se va manifesta în istorie* prin intermediul vicleniei, în cadrul acesteia oamenii fiind în ultimă instanță conduși întotdeauna de către ambiție, orgoliu, frică sau speranță. Dacă pasiunile nu au în ele însele nici o valoare morală, ele posedă totuși, îndeosebi pentru Hegel*, o funcție necesară: fără forța lor nici o acțiune nu s-ar putea împlini, ele sunt motorul istoriei umanității. Astfel, pentru a-și astâmpăra setea de putere un prinț oarecare ar trebui să găsească mijloacele de a satisface poporul și tocmai în virtutea egoismul său să fie caritabil. Pentru a se realiza o pasiune particulară desfășoară în sprijinul său mijloace contrare finalității* sale: ea contribuie la instituirea domniei universalului și a rațiunii. Dacă este deci inutil să pretindem să schimbăm natura oamenilor care nu acționează decât în vederea intereselor lor particulare, este totuși probabil ca tocmai contrarietatea pasiunilor lor să-i oblige să găsească în rațiune singurul loc posibil al satisfacerii acestora. Aceasta este contradicția esențială a pasiunii: ea se realizează întotdeauna în alt lucru decât în sine însăși, ea este propria ei negație.

Texte-cheie: Platon, *Phaidros, Banchetul;* Epictet, *Manual;* R. Descartes, *Pasiunile sufletului;* I. Kant, *Antropologia din punct de vedere pragmatic.* **Termen învecinat:** dorință. **Termen opus:** acțiune. **Termeni corelați:** nevoie; dorință; libertate; rațiune; stoicism.

PATOČKA Jan (1907-1977)

REPERE BIOGRAFICE

Jan Patočka s-a născut în Boemia. În 1934 întemeiază Cercul filosofic de la Praga. În perioada stalinistă a Cehoslovaciei, ocupă diferite posturi în universitate, cercetare și editare. Co-autor (împreună cu Vaclav Havel) și purtător de cuvânt al «Cartei 77», lucrează apoi clandestin; este arestat și bătut mortal în martie 1977.

Lumea naturală ca problemă filosofică: titlul tezei de doctorat a lui Jan Patočka constituie o temă centrală a gândirii sale și, în același timp, punctul său de sprijin în filosofie. Potrivit lui Husserl* (maestrul său), lumea naturală este «lumea vieții» spre care trebuie să ne întoarcem, punând între paranteze orice reprezentare științifică și obiectivă a lumii. Dimpotrivă, pentru Jan Patočka, «lumea vieții» este o lume istorică: orice «deschidere către lume» se înscrie de fapt într-o «istoricitate*», adică într-o dependență față de tradiții, istoricitate în spatele căreia este inutil să căutăm un invariant oarecare. În timp ce «lumea preistorică», încrezătoare în «sensul dat» și nevizând decât să mențină istoria într-un punct mort, ignora «problematicitatea», «lumea istorică» (după Socrate*) nu are alt scop decât «viața liberă ca atare». Jan Patočka se întreabă cu teamă – sau perspicacitate? – dacă războiul «total» nu constituie pentru «omul problematic» ultimul refugiu al unui sens care este de altfel ascuns de o manieră aptă să ne conducă la disperare. Este oare Europa matură pentru propriul ei sfârșit? Va putea ea să regăsească un «socratism politic», adică să reîmprospăteze legătura cu «preocuparea pentru suflet» proprie grecilor inventatori ai unei istorii atât problematice, cât şi polemice? Este încă foarte curând pentru a răspunde.

Scrieri principale: *Lumea naturală ca problemă filosofică* (1936); *Încercare eretică asupra filosofiei istoriei* (1975); *Opuscule filosofice şi culturale* (1986).

PATOLOGIC

(adj.) **Etim.:** gr. *pathos*, «ceea ce este simţit», «afecţiune» şi *logos*, «discurs», «studiu». **Sens curent:** ceea ce este de ordinul maladiei, ceea ce reprezintă o disfuncţionalitate, o deteriorare sau o criză a funcţiilor naturale sau a comportamentului unei fiinţe vii. **La Kant:** ceea ce ţine de sentiment, în opoziţie cu ceea ce este de ordinul voinţei; Kant opune iubirea patologică, care nu are la bază decât o înclinaţie, iubirii morale care este activă, voluntară şi dezinteresată.

Termeni învecinaţi: maladie; morbiditate; suferinţă. **Termeni opuşi:** normal; sănătos. **Termeni corelaţi:** afecţiune; iubire; pasiune; sentiment.

PENTRU-SINE

Sens curent: tot ceea ce există, fiind martor pentru sine însuşi (sinonim cu conştiinţă). **La Hegel:** moment al conştientizării de sine, care conduce Spiritul către adevărul său, adică la în-sine-pentru-sine (etapa ultimă a devenirii, caracterizată prin coincidenţa fiinţei şi a conştiinţei). **La Sartre:** fiinţa (în-sine) care nu coincide cu ea-însăşi, în măsura în care ea este spectator sau martor al propriei existenţe; ea se disociază deci de ea-însăşi pentru a se contempla; în acest sens, pentru-sinele este «transcendent lumii», el «este ceea ce nu este», în acelaşi timp «nefiind ceea ce este»; el este în ultimă instanţă acest «nimic prin care există lucruri».

Termeni învecinaţi: eu; sine. **Termeni corelaţi:** conştiinţă; persoană; subiect.

PERCEPŢIE

Percepţia constituie obiectul unor abordări diverse în funcţie de modul în care o luăm în consideraţie: potrivit adevărului* său, funcţiei sale adaptative, mecanismelor sale fiziologice, impactului său psihologic sau semnificaţiei sale existenţiale. Astfel, în cadrul filosofiei cunoaşterii*, ea se defineşte ca raport dintre subiect şi obiect. Privită ca funcţie comună a ansamblului fiinţelor vii, ea este studiată de biologie prin prisma raportului dintre organism* şi mediul său. În acest caz, interogaţia priveşte modul în care o sumă de excitaţii nervoase (stimuli) poate, printr-un sistem de codificare și de decodificare, să transmită un conținut de informații (mesaj) ansamblului organismului. Dimpotrivă, în secolul XX, fenomenologia* pleacă de la trăirea originară și încearcă să redefinească percepția, inserând-o într-o reflecție asupra corpului* și a poziției acestuia în lume*.

Problema percepției: «datul»

Cu toate acestea, dincolo de aceste abordări diferite, studiul percepției se poate organiza în jurul unei întrebări centrale: «Ce ne este dat de fapt prin percepție?» Este vorba de un conținut senzorial, de un semnal la care organismul răspunde printr-un reflex, de un mesaj care necesită o interpretare intelectuală? Percepția înseamnă acces la existența reală a obiectelor sau dă seamă de o situație corporală prin care lucrurile își manifestă prezența? Acest dat este un ansamblu de elemente? Faptul că este un dat implică în mod necesar că el este imediat?

Percepția: între experiență și senzație

Atunci când spun că «percep» un copac, nu am propriu-zis «experiența» acelui copac: adică nu fac neapărat referință la ansamblul trăirii pe care am avut-o plimbându-mă într-o pădure într-o după-amiază de iarnă... Dar dacă percepția nu este neapărat încă o experiență*, ea nu se reduce totuși nici la simpla senzație*. Percepția depășește senzațiile în sensul că ea le adună laolaltă (*a percepe* provine din cuvântul latin *percipere*, «a pune laolaltă», «a aduna»), le organizează într-un întreg: a vedea înseamnă deja a percepe.

Percep un copac; privirea îmi oferă și această impresie de asperitate a trunchiului, acest miros al frunzelor... care mă determină nu numai să recunosc în mod instantaneu că este vorba de un copac, obiect determinat și particular, dar și să simt prezența lui. În cadrul percepției, senzația se impregnează întotdeauna de sentiment, aspectul obiectiv amestecându-se în mod indisociabil cu aspectul subiectiv, cel fiziologic cu cel psihologic, iar realul* cu reprezentarea* pe care-o am despre el. Printre altele, percepția înseamnă și anticipare, ideea pe care-o am în memorie făcând posibilă reprezentarea unui obiect, despre care senzațiile corporale nu-mi oferă decât indicii fragmentare. În cadrul percepției, senzația formulează o judecată imediată: văd un cerc puțin umbrit și zic: «Este o sferă». Toată problema constă în a vedea dacă această judecată rezultă dintr-o facultate intelectuală aplicată unui «dat sensibil» de ordin pur organic și material (ochiul meu vede un cerc, iar eu formulez judecata că ar fi vorba despre o sferă) sau dacă, dimpotrivă, ea este în așa măsură învăluită în senzație încât s-ar putea spune că «simțurile judecă» ele însele ceea ce se oferă percepției.

Percepția: amestec de senzație și judecată

Platon* în *Theaitetos*, dar și Descartes* și Locke* se interoghează asupra valorii de adevăr a percepției și a capacității acesteia de a ne oferi o cunoaștere despre obiecte care să fie într-adevăr fiabilă. Atâta vreme cât este posibil să văd o bară îndoită la suprafața apei, știind că de fapt nu e nimic acolo, înseamnă că percepția nu poate fi identificată cu actul cunoașterii obiectului ei. Ea nu ne dă decât ceea ce apare, fenomenul* nestatornic și nesigur, a cărui realitate adevărată trebuie căutată în altă parte, într-un domeniu metafizic. Gândită ca operație intelectuală desfășurată de un subiect*, percepția, apanajul exclusiv al omului, ar constitui în acest sens un tip de raportare strict cognitivă la lume.

A percepe: o raportare sensibilă la lume

Meditațiile lui Leibniz* despre micile percepții – meditații ce deschid astfel calea unui studiu biologic, psihologic și lingvistic – pun sub semnul întrebării această lectură dualistă și intelectualistă a percepției. Înainte de a fi un tip de cunoaștere a lucrurilor, percepția este o activitate vitală a întregului organism, care se defășoară în contact cu ceea ce mai târziu vom numi «mediu». Percepția exprimă un raport sensibil care se formează în contact cu lumea: a percepe și a poseda un corp constituie un întreg.

Cuplului subiect/ obiect și problemei referitoare la adecvarea lor se substituie în acest caz un studiu asupra formării percepției și a ideilor*, prin trecerea continuă de la impresia sensibilă la apercepție* (sau percepție însoțită de conștiință). Definită de Leibniz ca fiind «starea pasageră care cuprinde și reprezintă o multitudine într-o unitate», percepția devine momentul limită în care o infinitate de impresii insensibile, mici percepții inconștiente care tind să se grupeze la rândul lor laolaltă, trec în domeniul a ceea ce este perceput sau depășesc ceea ce am numi astăzi pragul perceptiv. A percepe presupune o confruntare cu exterioritatea, constituirea unei lumi prin desfășurarea unui câmp de acțiuni posibile în jurul unui corp; conștiința însăși derivă din această raportare sensibilă la lume.

Către o educație a percepției

Problema percepției implică totuși o reflecție asupra constituirii sensibile a subiectului în și prin comunicarea sa cu lumea. Așa cum arată filosofii senzualiști și empiriști ai secolului al XVIII-lea, precum Condillac*, Diderot* sau Hume*, simțurile «judecă» prin ele însele. Percepția nu trebuie gândită după modelul vederii, ca o judecată exterioară care ar statua existența obiectului său, ci pornind de la un contact cu lumea, de la sentimentul prezenței lucrurilor. Percepția este deci această credință sau evidență sensibilă, naturală și spontană, pe care corpul o manifestă acționând în mod concret. Pornind de aici este posibilă o fenomenologie* a percepției,. adică prin Husserl* și Merleau-Ponty*, un studiu al fenomenului perceptiv, care se va preta de acum înainte unei educații a sensibilității*.

Nu este suficient să ai urechi pentru a asculta: pentru a dobândi o «ureche muzicală» nu trebuie numai să nu fi surd, ci și să înveți să recunoști să distingi sunetele instrumentelor şi să poţi să le compari cu alte tipuri de muzică deja cunoscute. Aceasta înseamnă a spune că percepţia participă la o istorie atât personală, cât şi colectivă. În acest sens, ea este de două ori neîmplinită. Chiar dacă sunt parţiale şi succesive, punctele de vedere pe care le adoptăm asupra lucrurilor nu sunt totuşi partinice şi subiective. Incompletitudinea esenţială a percepţiei este garanţia bogăţiei inepuizabile a lucrului pe care ea ni-l oferă acum.

Texte-cheie: R. Descartes, *Meditaţia întâi şi a doua;* E. Husserl, *Idei directoare pentru o fenomenologie;* M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei.* **Termeni învecinaţi:** impresie; senzaţie. **Termeni corelaţi:** credinţă; judecată; fenomenologie.

PERFECŢIUNE

(s.f.) **Etim.:** lat. *perfectus*, «împlinit», «complet». **Sensuri curente: 1.** Ceea ce este absolut conform definiţiei sale (ex.: «un cerc perfect»). **2.** Ceea ce este perfect, adică cât se poate de reuşit în cadrul genului său (ex.: «o operă perfectă»); acel ceva căruia nu-i mai putem adăuga şi nici sustrage ceva. **Filosofie: 1.** La Descartes: sinonim cu realitate. Dumnezeu este perfect, el este real în mod suprem. **2.** La Leibniz, a se vedea textul la p. 290).

PERSOANĂ

Persoana este o noţiune atât juridică, cât şi morală. Ea desemnează omul* ca subiect* conştient şi raţional, capabil să distingă binele de rău, adevărul se fals şi putând să răspundă de propriile acte şi de propriile alegeri. Ideea de persoană ne este astăzi familiară. Respectul* şi demnitatea persoanei umane sunt universal admise şi în mod constant reafirmate în plan principial. Totuşi, aşa cum o probează dezbaterile etice contemporane, ideea de persoană este complexă. În fapt, ea s-a elaborat progresiv, pornind de la surse istorice diverse, atât religioase, cât şi juridice şi filosofice.

Sursele istorice

La origine, cuvântul *persona* (de la cuvântul latin *personare*, «a suna de-a lungul») desemna masca în spatele căreia se ascundea actorul pentru a juca un rol, un personaj. Însă, personajul trimite din start la o funcţie şi dimensiune publice. Aceasta este probabil explicaţia faptului că termenul de persoană a căpătat ulterior un sens juridic şi a servit la desemnarea în dreptul roman a celui care are o existenţă civilă şi drepturi, prin opoziţie cu sclavul care este privat de acestea. Ulterior, stoicismul*, în special prin Epictet* şi Marcus Aurelius* a conferit ideii de persoană o semnificaţie morală. Înţeleptul* stoic trebuie să accepte rolul şi locul – sclav sau împărat – pe care destinul i l-a oferit, păstrând o indiferenţă interioară în raport cu ele. Opunând viaţa publică şi interioritatea sau, altfel spus, personajul şi persoana, afirmând că dincolo de roluri şi de locuri există între oameni o comunitate, stoicismul întâlnea tradiţia religioasă iudeo-creştină care propovăduieşte iubirea tuturor oamenilor, egali în faţa lui Dumnezeu şi care privilegiază viaţa spirituală interioară. În plus, creştinismul va afirma nemurirea persoanei care, întrucât conservă conştiinţa* actelor sale, este pasibilă de pedeapsă şi de suferinţă.

Persoană şi identitate

Afirmând nemurirea sufletului, creştinismul întâlneşte credinţa spontană în ideea identităţii* subiectului, dincolo de schimbările care-l afectează. Totuşi, această identitate este problematică. Cine sunt eu, de fapt, ce este acest eu* de care fiecare este sigur că există. Eu sunt în primul rând un corp, însă acest corp* care sunt poate să se transforme în timp ce eu rămân acelaşi. Această ultimă evidenţă este de fapt fundamentul credinţei în supravieţuirea sufletului*, separat de corp. Mai departe, posed un anumit număr de calităţi, care-mi sunt proprii şi care sunt regrupate de obicei sub numele de caracter sau de «personalitate». Însă această realitate psihologică este ea însăşi schimbătoare, se poate altera fără însă să dispară conştiinţa identităţii mele. Identitatea personală este deci, în acelaşi timp certă şi insesizabilă. Această contradicţie va dispărea însă dacă vom renunţa să gândim persoana ca pe un lucru, fie el şi «lucru gânditor», aşa cum dorea Descartes*. O persoană nu este o substanţă*, ci un principiu de coeziune şi de coerenţă. În ciuda diversităţii gândurilor şi actelor sale, fiecare poate, întrucât conştiinţa le însoţeşte întotdeauna, să se recunoască ca autor şi să le judece. A fi o persoană înseamnă a fi dotat cu conştiinţă şi raţiune.

Persoana ca valoare

Tocmai întrucât este o persoană, omul este subiect al unor drepturi*, adică apt să ia decizii care-l fac responsabil. A trebuit să se formuleze, în 1789, Declaraţia drepturilor omului pentru ca statutul juridic să fie recunoscut tuturor oamenilor. Oamenii sunt egali în drepturi pentru că au aceeaşi valoare. Declaraţia drepturilor omului nu are doar o semnificaţie juridică, ci şi una morală. Dar persoana devine o categorie morală abia cu Kant*. De fapt, persoana nu este numai subiectul unor drepturi, dar şi obiectul unor obligaţii. Potrivit lui Kant, persoana are o valoare absolută şi există ca scop* în sine, spre deosebire de lucruri*, care au o valoare relativă şi de care ne putem folosi ca simple mijloace. Principiul respectului absolut al persoanei se exprimă prin intermediul imperativului categoric, care poate fi formulat astfel: «Acţionează astfel încât să tratezi întreaga umanitate atât în propria ta persoană, cât şi în persoana celuilalt întotdeauna şi ca scop, nu numai ca mijloc» (*Fundamentele metafizicii moravurilor)*.

Recunoscând persoanei o valoare* şi o demnitate absolute, depăşim simpla afirmare a drepturilor acesteia. Acest lucru înseamnă că persoana trebuie protejată şi respectată, chiar şi atunci când ea este împiedicată sau incapabilă să acţioneze în mod liber. Afirmaţie căreia nu-i putem nega legitimitatea, dar care ridică probleme etice redutabile, aşa cum reiese din discuţiile actuale despre eutanasie sau despre statutul embrionului uman. De aceea este necesar mai mult ca niciodată să continuăm efortul reflexiv care pemite clarificarea disputei în cadrul căreia sursele religioase, juridice şi filosofice ale noţiunii de persoană continuă uneori să-şi exercite influenţa inperceptibilă şi poate contradictorie.

Texte-cheie: I. Kant, *Fundamentele metafizicii moravurilor;* M. Mauss, «O categorie a spiritului uman: noţiunea de persoană, cea a eului», în *Sociologie şi antropologie.* **Termeni opuşi:** lucru. **Termeni învecinaţi:** conştiinţă de sine; subiect. **Termeni corelaţi:** autonomie; bioetică; conştiinţă; drept; morală; responsabilitate.

PERSONALISM

(s.n.) **Etim.:** neologism format de către filosoful Charles Renouvier. **Sens primar:** pentru Renouvier (1815-1903), religie laică «ce are ca obiect rezolvarea problemei răului şi predicarea posibilei înălţări a persoanei umane prin cultul dreptăţii». **Filosofie:** ansamblu de doctrine morale care fac din persoană cea mai înaltă valoare (Max Scheler, Martin Bubber, Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur).

Personalismul, al cărui cel mai important reprezentant francez este Emmanuel Mounier (1905-1950) se întemeiază pe un anumit număr de postulate: **1.** Persoana* este sursa tuturor valorilor. **2.** Comunitatea (sau persoana comună) este la fel de originară ca şi persoana: reciprocitatea conştiinţelor este deci primară în raport cu sentimentul de individualitate. **3.** Respectul şi valorizarea persoanei constituie cel mai bun mijloc de respingere a oricărui «iraţionalism» ucigător şi împrotriva oricărei tentative totalitare. Personalismul nu este un sistem; el este mai degrabă un curent de gândire care subsumează personalităţi de diverse sensibilităţi.

Termeni corelaţi: intersubiectivitate; morală; persoană; respect.

PESIMISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *pessimus*, superlativ al lui *malus*, «rău». **Sens curent:** tendinţă naturală de a considera partea rea a lucrurilor şi de a trăi spaima faţă de viitor. **Filosofie:** doctrină a lui Schopenhauer potrivit căreia la baza tuturor lucrurilor se află o voinţă oarbă şi fără scop, care generează dorinţă şi suferinţă, de care numai renunţarea ne poate elibera.

Filosofia pesimistă a lui Schopenhauer* are la bază două afirmaţii distincte: pe de-o parte, că lumea este absurdă*, pe de altă parte, că viaţa înseamnă suferinţă. Se poate concepe că realitatea suferinţei justifică un anumit pesimism. Dar faptul că lumea ar fi absurdă nu înseamnă că ea ar fi rea. Cum putem înţelege atunci faptul că sentimentul absurdului întăreşte viziunea pesimistă asupra lumii sporită de spectacolul durerii? Se poate spune că dacă suferinţa ar avea un sens* ar fi suportabilă? Este chiar ceea ce într-un anumit sens, afirmă creştinismul atunci când atribuie suferinţei o valoare de izbăvire. Suntem atunci îndreptăţiţi să ne punem întrebarea dacă pesimismul nu este o formă de protest atât împotriva suferinţei, cât şi a absurdului, adică a pierderii sensului. În orice caz, aceasta este interpretarea pe care o dă Nietzsche*, care consideră pesimismul lui Schopenhauer o expresie a nihilismului, adică o reacţie în faţa năruirii valorilor tradiţionale, îndeosebi creştine.

Termen învecinat: nihilism. **Termen opus:** optimism. **Termeni corelaţi:** nihilism; optimism.

PIAGET Jean (1896-1980)

REPERE BIOGRAFICE

Cercetător şi profesor elveţian de limbă franceză, Jean Piaget studiază biologia înainte de a se interesa de psihologia copilului. În 1956, el întemeiază Centrul Internaţional de epistemologie de la Geneva, căruia îi consacră partea esenţială a activităţilor sale începând din 1971.

Problema pe care Jean Piaget a încercat să o rezolve pe parcursul vieţii sale este mai întâi de ordin epistemologic*: ce face posibilă acumularea cunoştinţelor* şi producerea unor noi tipuri de cunoaştere* de către spiritul* uman? Formaţia sa de biolog îl face să privilegieze întrebarea referitoare la geneza cunoaşterii (epistemologia şi psihologia lui sunt numite «genetice»). Acestei întrebări îi răspunde construind ipoteza că «există un paralelism complet între dezvoltarea embriologică şi dezvoltarea organică a inteligenţei şi cunoaşterii». În ambele cazuri, la fiecare stadiu de dezvoltare, apar noi posibilităţi, potrivit unui ordin logic strict, iar interacţiunile cu mediul înconjurător joacă un rol important. La fiecare stadiu (al evoluţiei inteligenţei copilului, dar şi al istoriei ştiinţelor), un dezechilibru progresiv între posibilităţile şi cunoştinţele dobândite şi noile probleme apărute antrenează trecerea la stadiul următor, care integrează în echilibrul anterior noile capacităţi şi noile tipuri de cunoaştere, atinse atât prin experienţă*, cât şi prin maturizare internă. Jean Piaget distinge astfel patru mari stadii de dezvoltare a inteligenţei: «senzorio-motorie» până la doi ani, ea devine «preoperatorie» între doi şi şapte ani, apoi concretă până la unsprezece ani, aptitudinea de a gândi abstract neapărând cu adevărat, în viziunea lui, decât spre unsprezece-doisprezece ani. Ordinea învăţării practicată de sistemul şcolar francez se inspiră din plin din această teorie.

Scrieri principale: *Limbajul și gândirea la copil* (1923); *Reprezentarea lumii la copil* (1926); *Judecata morală la copil* (1923); *Formarea simbolului la copil* (1946); *Biologie și cunoaștere* (1967); *Studii de epistemologie genetică* (după 1957).

PITAGORA
(582-500 î.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Filosof și matematician născut la Samos, în Asia Mică. Se instalează la Crotona (Italia de sud) pentru a întemeia acolo o comunitate atât intelectuală, cât și religioasă cu caracter inițiatic.

Pitagora este probabil inventatorul cuvântului «filosofie». El spunea că sufletul*, distinct de corp* este nemuritor și se reîntrupează în existențe sensibile succesive. Această teză îl va influența pe Platon* (cf. *Phaidon*). Numai o purificare de tip religios poate elibera sufletul de acest cerc al nașterilor. Pentru Pitagora, universul (cosmos*) este o armonie reglată prin număr, care este gândit ca fiind esența lucrurilor. Pitagora întemeiază aritmetica în calitate de disciplină teoretică (descoperirea tablei înmulțirii, elaborarea sistemului zecimal...). Importanța metafizică pe care el o acordă numărului și matematicii vor avea de asemenea influență asupra gândirii lui Platon.

PLĂCERE

(s.f.) **Etim.:** lat. *placere*, «a plăcea», «a fi agreabil». **Sens curent:** satisfacție fizică sau morală. **Psihologie:** pol al vieții afective, opus durerii, rezultând din satisfacerea unei necesități și a cărui reprezentare generează dorință și interes. **Filosofie morală:** Binele Suprem, în doctrinele morale hedoniste. **Estetică:** sentiment de satisfacție dezinteresată, trăit în prezența frumuseții, fie că ea este naturală sau artistică.

Plăcerea este concepută cel mai adesea în mod negativ. Platon*, de exemplu, denunță caracterul tiranic și iluzoriu al plăcerii: deîndată ce este satisfăcută, o dorință renaște și, o dată cu ea, și suferința. Chiar și atunci când Epicur* consideră plăcerea drept principiu al moralei* sale, el nu are în vedere decât o definiție negativă. Pentru epicureism, plăcerea, precum și Binele Suprem*, înseamnă absența durerii sau ataraxie. Dar plăcerea poate fi gândită și în mod pozitiv, nu ca intenție sau scop al acțiunii, ci ca o încununare a acesteia. Potrivit lui Aristotel*, o acțiune este însoțită de plăcere ca de un surplus. Plăcerea ar lua naștere prin întâlnirea unei activități neîmpiedicate de nimic cu obiectul cel mai potrivit pentru realizarea sa. Exemplul de activitate pe care-l dă Aristotel este vederea. Există o plăcerea de a vedea, care nu rezultă dintr-o lipsă prealabilă, ci din plinul exercitării facultății de a vedea, lucru pe care-l dovedește plăcerea estetică.

Termeni învecinaţi: plăcere imensă; satisfacţie. **Termeni opuşi:** durere; zbucium; suferinţă.

PRINCIPIUL PLĂCERII

Cf. Principiu.

Termeni corelaţi: dorinţă; fericire; hedonism; morală.

PLATON
(427-347 î.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Fiu al unei familii nobile ateniene, în copilăria sa Platon este martorul prăbuşirii Atenei după războiul peloponesiac şi a tiraniei feroce a Celor treizeci care a urmat căderii regimului democratic. La douăzeci de ani, îl întâlneşte pe Socrate; sub influenţa acestuia, alege calea speculaţiei filosofice. Nu înseamnă că filosofia nu trebuie să aibă o destinaţie politică: de trei ori, Platon încearcă să edifice în Sicilia, în preajma tiranilor Denis din Siracuza şi Denis cel Tânăr, o formă corectă de guvernare, tentative care se soldează cu trei eşecuri. La întoarcerea din prima sa călătorie în Sicilia întemeiază Academia. Nucleu al opoziţiei intelectuale faţă de democraţia ateniană, Academia va dura până în secolul al VI-lea d.Cr., îndepărtându-se mult de prima sa inspiraţie. Platon a murit la Atena, la vârsta de 80 de ani.

Dialogurile

Opera lui Platon este constituită din dialoguri, formă literară care corespunde unei exigenţe filosofice esenţiale. Căci adevărul este obiectul unei cercetări comune şi raţionale. Nu ajungem la el decât graţie unei dialectici*, adică a artei metodice de a întreba şi a răspunde. Gândirea însăşi, ne spune Platon, nu este nimic altceva decât «un dialog* interior al sufletului cu sine însuşi».

Dialogul instituie între oameni un raport întemeiat pe raţiune* şi nu pe violenţă*: discursul raţional are legile sale, comune tuturor, care sunt preferabile legii celui mai puternic. Dar acest lucru nu este valabil pentru toate discursurile: Platon opune dialogul filosofic, întemeiat pe căutarea comună şi sinceră a adevărului, dialogului sofiştilor* care, în Atena democratică, nu învăţau decât cum să devină stăpâni ai opiniei*, fără nici un interes pentru adevăr.

Distingem trei grupe principale de dialoguri corespunzătoare a trei etape ale vieţii şi gândirii lui Platon:

1. Dialogurile de tinereţe (numite şi «socratice»). Acestea sunt destinate fie să apere şi să ilustreze memoria lui Socrate*, fie să pună în scenă metoda socratică de examinare: o interogaţie critică vizând să demonteze prejudecăţile interlocutorilor.
2. Dialogurile de maturitate. Acestea corespund creaţiei Academiei. Socrate este încă cel care conduce discuţia, dar aceste dialoguri construiesc o doctrină platonică proprie: «teoria esenţelor».

3. Dialogurile de bătrânețe. Mai erudite și mai dificile, acestea corespund unei crize în evoluția gândirii lui Platon. Acesta revine asupra filosofiei dezvoltate în dialogurile de maturitate pentru a o aprofunda, dar și pentru a o modifica. Personajul Socrate nu mai este în aceste dialoguri central, ci chiar absent, ca în *Legile,* ultima operă a lui Platon.

Ființă și cunoaștere

Ce înseamnă cunoașterea? Împotriva sofistului Protagoras care spunea că «omul este măsura tuturor lucrurilor» și că există tot atâtea adevăruri câți indivizi, Platon afirmă universalitatea și atemporalitatea cunoașterii autentice, care enunță un adevăr ce nu se schimbă în funcție de circumstanțe, indivizi sau momente. A cunoaște înseamnă a depăși diversitatea și versatilitatea opiniilor* umane și a readuce multiplicitatea lucrurilor la unitatea unei definiții universale.

Definiția căutată trebuie să aibă un obiect care îi corespunde. Dacă este posibilă o definiție a frumuseții, acest lucru se întâmplă pentru că, indiferent de cazurile particulare care o ilustrează, «frumusețea în sine» există. Ființa în sine a lucrurilor nu există în experiența noastră sensibilă care este supusă devenirii*; lumea sensibilă este lumea schimbării, a multiplicității și a diversității. Ea este cunoscută nu prin intermediul științei, ci prin intermediul opiniei, căci aceasta are aceleași caracteristici ca și ea. Reducerea cunoașterii la opinie, așa cum o face Protagoras, implică la limită doctrina mobilismului universal, apărată de către filosoful Heraclit*, potrivit căreia nu există nici o realitate stabilă, nici permanentă.

Pentru a fi posibilă cunoașterea autentică, trebuie deci o altă lume, constituită din ființe neschimbătoare, permanent identice cu ele însele, eterne: «Ideile» (gr. *eidos*), sau esențele. Esența este ceea ce există «în sine», «în ființa sa reală». Nu este vorba despre idee în sensul modern al termenului; este vorba de o ființă imaterială, invizibilă, inteligibilă, dar de o obiectivitate perfectă: singurul tip de ființă deplin real, în raport cu care realitatea sensibilă nu este decât o umbră.

Referitor la realitățile sensibile, acestea nu sunt reale decât în măsura în care ele participă la esențele inteligibile. Teoria participării îi permite lui Platon să explice faptul că lumea inteligibilă, transcendentă, exterioară și superioară poate fi totuși principiul de existență al lumii sensibile.

Cu toate acestea, esențele nu sunt fundamentul ultim al lucrurilor. Și ele au, la rândul lor, un principiu, căci dacă fiecare își este identică sieși, ele sunt totuși mai multe, în timp ce realitatea supremă trebuie să fie în mod absolut una, simplă și necondiționată*, ea trebuie să fie condiție a oricărui lucru fără a fi ea însăși condiționată de nici unul dintre acestea. Platon spune că Binele (sau «Unul-Bine») este principiul necondiționat, al unei transcendențe* absolute*, dincolo chiar și de esență. Toate obiectele cognoscibile, sensibile sau inteligibile, își procură de la el atât ființa, cât și posibilitatea de a fi cunoscute.

Dialectica rațiunii și dialectica iubirii

Astfel, cunoaşterea este concepută de Platon ca fiind (*cf.* alegoria peşterii, pag. 312) o conversiune spirituală, prin care întoarcem spatele lumii sensibile şi, deci, şi corpului* (a filosofa înseamnă «a învăța să mori», adică a separa sufletul de corpul care-l ține prizonier); şi mai apoi, ca fiind o înălțare dificilă înspre lumea inteligibilă. Aceasta presupune o adevărată educație* filosofică, care era scopul principal al Academiei şi se organiza pornind de la matematici*.

Urmează dialectica*, care este știința supremă sau, mai bine, știința propriu-zisă. Dacă matematicianul, printr-un demers «descendent» concluzionează dinspre ipoteze spre consecințe, fără a se ocupa de fundamentul celor dintâi, dialecticianul, adică filosoful, urcă dinspre ipoteze înspre principiul acestora (esența), pentru a descoperi, dacă se poate, temeiul necondiționat care este Binele.

Dialectica rămâne întotdeauna un demers rațional, chiar dacă ea conduce în ultimă instanță la contemplarea inefabilă a Unului-Bine, dincolo de orice discurs. Totuşi, Platon dublează acest demers rațional printr-o dialectică a iubirii* (cf. *Banchetul*) care, prin căile care-i sunt proprii, atinge acelaşi rezultat ca şi rațiunea, adică ajunge la contemplarea inteligibilului şi, în mod particular, a frumosului în sine. Se crede că iubirea este semnul lipsei obiectului iubit. Astfel, ea permite avântul către cunoaştere; este principiul unei înălțări spirituale în cursul căreia trecem de la frumusețea corpurilor la cea a sufletului, de la cea a sufletului la cea a conduitelor morale, apoi la cea a științelor, pentru ca în cele din urmă să se dezvăluie esența, care este principiul absolut al oricărei frumuseți.

Reminiscență și maieutică

A cunoaşte înseamnă a ieşi din peștera lumii sensibile, dar şi a pătrunde în sine însuşi. La fel ca şi moaşa Phainarete, mama sa, care dă naştere trupurilor, Socrate practică meseria de a da naştere spiritelor, *maieutica**. Interogația sa urmăreşte să permită interlocutorilor săi revelarea adevărului pe care aceștia îl poartă în ei.

Maieutica conduce astfel la doctrina reminiscenței: dacă fiecare poate recunoaşte adevărul, prin efortul propriei sale rațiuni, nu înseamnă că noi cunoaştem deja acest adevăr? «A cunoaște înseamnă a-şi reaminti» (*Menon*): spiritul a contemplat deja adevărurile inteligibile pe care ulterior le-a uitat, întrupându-se într-un corp sensibil. Această doctrină este adesea enunțată sub formă de mituri: migrația sufletelor către inteligibil, diversele reîncarnări etc. Dar ea exprimă o preocupare esențială a filosofiei: cum am putea să ştim că ştim dacă nu am fi găsit deja într-un anumit fel ceea ce căutăm?

Morală şi politică

Scopul ultim al speculației* filosofice este de ordin practic*: după ieşirea din peşteră, care îl înalță la contemplarea inteligibilului, filosoful este nevoit să coboare din nou în peşteră. El nu trebuie să fugă din lumea sensibilă, ci, mai întâi de toate să se comporte în mod moral, corect. Acest lucru este posibil dacă ştie ceea este dreptatea în sine.

«Nimeni nu este rău de bunăvoie»: imoralitatea nu este în ultimă instanţă decât necunoaştere; nu practicăm nedreptatea decât pentru că suntem orbiţi de pulsiunile noastre sensibile. Platon este primul filosof care gândeşte că trebuie să iluminăm omul pentru a-l face mai bun. Însă destinaţia practică a filosofiei nu este doar morală, ci şi politică. Căci dreptatea* este o problemă care vizează şi cetatea. Pentru că ei ştiu care este esenţa dreptăţii, filosofii sunt destinaţi să fie regi, adică magistraţi ai cetăţii drepte.

Scrieri principale: Dialoguri de tinereţe: *Hippias major; Apologia lui Socrate; Protagoras; Gorgias...;* dialoguri de maturitate: *Phaidon; Banchetul; Phaidros; Republica...;* Dialoguri de bătrâneţe: *Parmenide; Theaitetos; Sofistul; Omul politic; Timaios; Philebos; Legile...*

MITUL PEŞTERII

Suntem în prezenţa unei «alegorii», ceea ce înseamnă că nici un element din expunerea propusă nu este gratuit, ci face trimitere întotdeauna la o semnificaţie abstractă. Prin urmare, pentru a înţelege istoria care ne este povestită, trebuie să o descifrăm, să o interpretăm: toată această aventură care implică privirea şi vederea îşi va găsi traducerea în termeni de operaţii de cunoaştere. Prin acest model de educaţie filosofică, Platon învaţă sufletul care este mijlocul pentru a descoperi adevărurile superioare.

«**Socrate:** Mai departe – am zis – asemuieşte firea noastră în privinţa educaţiei şi a lipsei de educaţie cu următoarea întâmplare: iată mai mulţi oameni aflaţi într-o încăpere subpământeană, ca într-o peşteră, al cărei drum de intrare dă spre lumină, drum lung faţă de / lungimea / întregului peşterii. În această încăpere ei se găsesc, încă din copilărie, cu picioarele şi grumazurile legate, astfel încât trebuie să stea locului şi să privească doar înainte, fără să poată să-şi rotească capetele din pricina legăturilor. Lumină le vine de sus şi de departe, de la un foc aprins înapoia lor; iar între foc şi oamenii legaţi, este un drum aşezat mai sus, de-a lungul căruia, iată, e zidit un mic perete, aşa cum este paravanul scamatorilor, pus dinaintea celor ce privesc, deasupra căruia îşi arată ei scamatoriile...

Glaucon: Văd – spuse el.

S: ...mai încearcă să vezi şi că, de-a lungul acestui perete, nişte oameni poartă felurite obiecte care depăşesc în înălţime zidul, mai poartă şi statui de oameni, ca şi în alte făpturi de piatră sau lemn, lucrate în chipul cel mai divers. Iar dintre cei care le poartă, unii, cum e şi firesc, scot sunete, alţii păstrează tăcerea.

G: Ciudată imagine şi ciudaţi sunt oamenii legaţi!

S: Sunt asemănători nouă – am spus. Căci crezi că astfel de oameni au văzut, mai întâi, din ei înşişi, cât şi din soţii lor, altceva decât umbrele care cad, aruncate de foc, pe zidul de dinaintea lor?

G: Cum ar putea vedea altceva – spuse el – dacă întreaga viaţă sunt siliţi să-şi ţină capetele nemişcate?

S: Dar ce ar putea vedea din obiectele purtate? Oare nu tot acelaşi lucru?

G: Bun, şi?

S: Iar dacă ei ar fi în stare să stea de vorbă unii cu alţii, nu crezi că oamenii noştri ar socoti că, numind aceste umbre, pe care le văd, ei numesc realitatea?

G: Necesar. [...]

S: Priveşte acum în ce fel ar putea fi dezlegarea lor din lanţuri şi vindecarea de lipsa lor de minte, dacă aşa ceva le-ar sta în fire: atunci când vreunul dintre ei s-ar pomeni dezlegat şi silit, deodată, să se ridice, să-şi rotească grumazul, să umble şi să privească spre lumină, făcând el toate acestea, ar resimţi tot felul de dureri, iar din pricina strălucirii focului n-ar putea privi acele obiecte, ale căror umbre le văzuse mai înainte. Ce crezi că ar zice, dacă cineva i-ar spune că ceea ce văzuse mai înainte erau deşertăciuni, dar că acum se află mai aproape de ceea-ce-este şi că, întors către ceea-ce-este în mai mare măsură, vede mai conform cu adevărul? În plus, arătându-i-l pe fiecare dintre obiectele purtate, l-ar sili, prin întrebări, să răspundă ce anume este lucrul respectiv? Nu crezi că el s-ar putea afla în încurcătură şi că ar putea socoti că cele văzute mai înainte erau mai adevărate decât cele arătate acum? [...]

S: Dar dacă cineva l-ar smulge cu forţa din locuinţa aceasta, ducându-l pe un suiş şi pieptiş, nedându-i drumul până ce nu l-ar fi tras la lumina soarelui, oare nu ar suferi şi nu s-ar mânia că e tras? Iar când ar ieşi la soare, nu i s-ar umple ochii de strălucire, astfel încât nu ar putea vedea nimic din lucrurile socotite acum adevărate?

G: N-ar putea, cel puţin îndată, să le vadă! – grăi el. [...]

S: Cred că ar avea nevoie de obişnuinţă, dacă ar fi ca el să vadă lumea cea de sus [...] La urmă, el va privi soarele [...] aşa cum este, pe el însuşi, în locul său propriu.

G: Necesar. [...]

S: Iată, dragă Glaucon, – am spus eu – imaginea care trebuie, în întregime pusă în legătură cu cele zise mai înainte: domeniul deschis vederii e asemănător cu locuinţa-închisoare, lumina focului din ea – cu puterea soarelui. Iar dacă ai socoti urcuşul şi contemplarea lumii de sus ca reprezentând suişul sufletului către locul inteligibilului [...] Opiniile mele însă acestea sunt, anume că în domeniul inteligibilului, mai presus de toate este ideea Binelui, că ea este anevoie de văzut, dar că, odată văzută, ea trebuie concepută ca fiind pricina pentru tot ce-i drept şi frumos; ea zămisleşte în domeniul vizibil lumina şi pe domnul acesteia, iar în domeniul inteligibil, chiar ea domneşte, producând adevăr şi intelect.

Platon, *Republica*, Cartea VII, 514a-517c, trad. Andrei Cornea,
Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986.

Starea inițială: ignoranță și neputință

Trebuie să remarcăm, mai întâi de toate, că în descrierea lui Platon totul este subteran: prizonierii, figurinele, focul, drumul, micul zid sunt toate – bineînțeles, cu diferite înălțimi – în peșteră, acolo unde lumina zilei de-abia pătrunde. Platon descrie aici condiția noastră primă de oameni cufundați în lumea materială și vizibilă: nu vedem niciodată decât reflectarea înșelătoare (proiectată de către cei care manipulează opinia) pe care obișnuința ne determină să o luăm drept realitatea însăși. Această lume ne face pe toți prizonierii aparențelor.

Desprinderea de sensibil și înălțarea către inteligibil

Constrâns în mod dureros de către un educator să se elibereze de erorile sale, sufletul rămâne într-un prim moment buimac și stupefiat, fără repere: nu ar mai putea spune ce este și ce nu este adevărat. Primul moment al educației filosofice este deci negativ și critic. Cu aceasta însă, sufletul nu se mai bazează cel puțin pe false certitudini. El va învăța să se orienteze și să se înalțe către principiul lucrurilor și al înțelegerii pe care el o are despre acestea: Ideea Binelui.

PLOTIN
(aprox. 205-270 d.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Filosof grec născut în Egipt. Instalat la Alexandria, el este împreună cu elevul său, Porfir, cel mai ilustru reprezentant al neoplatonismului. Operele sale, clasate în șase grupe de câte nouă cărți, constituie una dintre principalele surse ale gândirii arabo-islamice, precum și ale filosofiei medievale și occidentale.

Pe urmele lui Platon*, Plotin consideră că lumea sensibilă și realitățile inteligibile își capătă unitatea și ființa de la un principiu superior, Unul* sau Binele*. Acest principiu suprem este o «realitate» perfectă, inefabilă (dincolo de limbaj), pe care nu putem decât să o evocăm. Intelectul și sufletul constituie împreună cu Unul (din care provin) «ipostaze» (realități dependente unele de celelalte) divine. Sufletul este un fel de intermediar (sau «mediator») între lumea inteligibilă și lumea sensibilă: el o ordonează și o organizează pe aceasta din urmă, dar derivă din prima, spre care se poate reorienta pentru a o contempla și pentru a se bucura de ea. Materia nu este decât ultima reflectare a Unului, iar contactul cu sensibilul* este răul*, de care sufletul trebuie să se smulgă. Odată purificat printr-o experiență estetică*, iar apoi printr-o convertire filosofică adecvată, sufletul poate spera să se ridice până la contemplarea primului principiu*. Dincolo de inteligență, ca și de gândire, sufletul cunoaște în acest caz extazul.

Scrierea principală: *Enneade*.

POINCARÉ Henri (1854-1912)

REPERE BIOGRAFICE

Provenit dintr-o mare familie lorenă, Henri Poincaré este mai întâi şi în mod deosebit un matematician, dar reflectează, în cadrul filosofiei, şi asupra condiţiilor muncii ştiinţifice.

Filosofia ştiinţei dezvoltată de către Poincaré este convenţionalistă*. Pentru el, legile fundamentale ale ştiinţei nu sunt adevăruri empirice, ci definiţii* liber alese prin convenţie. Între două teorii rivale, o alegem pe cea mai «economică», adică pe cea care ne permite în modul cel mai comod să clasăm şi să prevedem fenomenele; dar despre care nu putem spune că este totuşi adevărată din acest motiv.
Limita libertăţii savantului în alegerea convenţiilor rămâne în mod evident dată de faptele* observabile: nu putem construi o teorie care să le contrazică. Poincaré spune însă că există o mulţime de teorii, chiar o infinitate care pot fi compatibile între ele: de unde substituirea criteriului adevărului prin cel al comodităţii.

Scrierea principală: *Ştiinţa şi ipoteza* (1902).

POLITEISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *polus*, «numeroşi», *theos*, «zeu», «Dumnezeu». **Religie:** credinţă în existenţa mai multor zei sau agenţi supranaturali, explicând fenomenele naturale şi intervenind în viaţa oamenilor.

Termen opus: monoteism. **Termeni corelaţi:** Dumnezeu; religie; teism.

POLITICĂ

(s.f. şi adj.) **Etim.:** gr. *polis*, «cetate». **(Subst.) Sens curent şi filosofic:** arta de a guverna cetatea, de a conduce statul; în acest caz, cuvântul este folosit la feminin. **Sociologie:** desemnează ansamblul domeniului instituţiilor, deosebit de alte aspecte ale realităţii sociale, în particular de sfera economică (marxismul va folosi adesea «politicul» în acest sens). **(Adj.) Sens curent:** ceea ce vizează viaţa cetăţii sau a statului (exemplu: un «om politic»).

1. Natura politicii

Oare politica presupune, după cum gândeşte Platon*, o cunoaştere teoretică sau este, aşa cum susţine Machiavelli*, o artă practică, un ansamblu de tehnici sau de manevre de preluare şi conservare a puterii? Abordarea platonică ne face să credem că sunt posibile conceperea şi construcţia unei politici ideale, a unui stat* în conformitate cu idealul de dreptate şi raţionalitate (cf. *Republica*). Dimpotrivă, pentru realismul politic al lui Machiavelli, acest lucru trădează o utopie* nu numai inutilă, dar şi dăunătoare pentru înaintarea efectivă a statului.

2. Raporturile dintre morală şi politică

Este politica oare capabilă să urmărească scopuri rezonabile şi bune prin ele însele (dreptate socială, securitate individuală etc.)? Sau trebuie să urmăm opinia lui Machiavelli care ne învaţă că, dacă politica este doar o problemă pur practică (examinarea procedurilor, eventual imorale, de guvernare), şi că nu e cazul să o examinăm «sub rapoturile dreptăţii şi moralei» (*Principele,* cap. VIII)?

3. Temeiul autorităţii politice

Concepţia lui Machiavelli ne conduce la ideea că puterea este arbitrară, că ea nu poate fi fondată de drept. Cu toate acestea, toate puterile politice instituie o legitimitate. Dreptul politic se ocupă tocmai de analiza acestui temei legitim.

Concepţia modernă asupra dreptului politic este cea a statului de drept*, laic, definind şi limitând exercitarea puterii printr-o constituţie. Această concepţie se exprimă în mod particular în teoria contractului* social: autoritatea politică provine dintr-o convenţie între indivizii în mod natural liberi şi egali. Cea mai mare parte a teoriilor contractului au în comun faptul că ele consideră organizarea politică ca fiind o creaţie artificială (convenţională) a oamenilor. Acest lucru înseamnă că: pe de-o parte, politicul nu se identifică cu religiosul (cu Dumnezeu); pe de altă parte, politicul nu este considerat un mod de existenţă natural al oamenilor (contrar opiniei lui Aristotel* care caracteriza omul ca fiind un «animal politic»); în sfârşit, statului îi este conferită misiunea de a proteja drepturile indivizilor (securitate, libertate, proprietate...).

Termeni învecinaţi: guvernământ; putere. **Termeni corelaţi:** cetăţean; contract social; drept; laicitate; liberalism; republică; stat; suveranitate.

POPPER Karl Raimund (1902-1994)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Viena, Karl Raimund Popper părăseşte Austria în momentul ascensiunii nazismului şi predă mai întâi în Noua Zeelandă, apoi la Londra. Se interesează mai ales de filosofia ştiinţelor exacte, dar şi de cea a ştiinţelor umane. Încearcă să degaje «logica descoperirii ştiinţifice» (acesta este titlul operei sale fundamentale, apărute în 1934), adică procedeele prin intermediul cărora ipotezele teoretice ale ştiinţei sunt verificabile.

Problema epistemologică centrală este, pentru Popper, problema liniei de demarcaţie între ştiinţă şi non-ştiinţă. Caracterul distinctiv al unei teorii ştiinţifice nu este verificabilitatea sa, ci, dimpotrivă, falsificabilitatea* (neologism construit de la cuvântul englez *falsify*, «a respinge») sau posibilitatea de a vedea dacă experimentarea o dezminte. O teorie* care a rezistat victorioasă probelor care ar fi putut-o respinge este confirmată; dar asta nu înseamnă că ea este verificată. Rezultă de aici că o explicație «de nerespins» nu este adevărată, ci că ea este non-științifică: este o explicație care refuză să se expună dezmințirii experimentale (acesta este,, pentru Popper, statutul teoriilor care au pretenții științifice, precum marxismul* sau psihanaliza*).

Astfel, metoda științifică nu este o inducție*, care operează prin generalizare pornind de la experiențe particulare, ci o «metodă deductivă de control», care pornește de la ipoteze și respingeri: dată fiind o ipoteză I, este posibil să-i deducem consecințele verificabile, susceptibile de a o «falsifica».

Karl Popper a insistat și asupra concordanței dintre logica «liberală» a științei, care acceptă concurența tuturor teoriilor, pentru ca acestea să fie supuse probei controlului empiric și societățile liberale sau «deschise» – societățile «închise» (de exemplu societățile comuniste) barându-se, dimpotrivă, pe explicații totalizatoare și de nerespins asupra lumii. Reflecția epistemologică dă naștere în acest caz unei etici a adevărului propriu societăților democratice.

Scrieri principale: *Logica cercetării științifice* (1934); *Societatea deschisă și dușmanii ei* (1945); *Mizeria istoricismului* (1945); *Conjecturi și respingeri* (1953).

POSIBIL/ POSIBILITATE

(adj. și s.f.) **Etim.:** lat. *posse,* «a putea». **Filosofie și Logică:** ceea ce nu este, dar ar putea să fie – în alți termeni, ceea ce nu implică o contradicție logică (cf. la Leibniz, noțiunea de «lume posibilă»).

Posibilul se deosebește de existență*, în măsura în care nu este. El se deosebește de necesitate*, în măsura în care poate fi. Posibilitate, existență, necesitate sunt, pentru Kant*, cele trei categorii* ale modalității*.

Termeni învecinați: aleatoriu; contingent; ipotetic. **Termeni opuși:** existent; imposibil. **Termeni corelați:** categorie; modalitate; realitate.

POSTULAT

(s.n.) **Etim.:** lat. *postulare* (part. trecut de la *postulatum*), «a cere». **Sens curent:** poziție care, mărturisită sau nu, constituie punctul de plecare al unui raționament. **Matematică:** propoziție nedemonstrabilă, pe care matematicianul ne «cere» să o acceptăm ca fiind necesar adevărată și de care el are nevoie pentru a construi o demonstrație. **Morală:** pentru Kant, postulatele rațiunii practice sunt propozițiile relative la libertate, nemurirea sufletului și existența lui Dumenezeu, pe care rațiunea nu le poate demonstra, dar care întemeiază posibilitatea moralei.

Toate utilizările termenului postulat trimit la accepțiunea sa matematică*. În expunerea pe care o face principiilor geometriei, Euclid (secolul III î.Cr.) introduce șase «cerințe», a cincea dintre acestea corespunzând celebrului postulat potrivit căruia printr-un punct dat plasat în afara unei drepte nu poate fi dusă decât o singură paralelă la acea dreaptă. Propoziția era indemonstrabilă însă refuzul de a o admite ar fi ruinat ansamblul edificiului euclidian, în măsura în care deducția* teoremelor esențiale se baza pe acest punct de plecare. Întrucât toate tentativele ulterioare de a demonstra această propoziție au eșuat sau au condus la construirea geometriilor neeuclidiene, întemeiate pe alte postulate, a devenit evident faptul că matematica este o construcție ipotetico-deductivă, al cărei caracter sistematic și a cărei coerență internă au la bază întotdeauna și în mod necesar un mic număr de postulate sau axiome*, al căror adevăr trebuie admis fără a putea fi demonstrat. O dată distinse de către matematicieni, toate propozițiile de acest tip sunt desemnate astăzi prin termenul de axiomă, cuvântul postulat fiind rezervat mai degrabă utilizării nematematice, într-un sens apropiat de cel al cuvântului ipoteză*.

Termeni corelați: axiomatic/axiomă; ipoteză; matematică.

POZITIV

(adj.) **Etim.:** lat. *positus*, «pus». **Sens curent și filosofic: 1.** Contrariul negativului. **2.** caracteristică a ceea ce este stabilit prin fapte. **Sens strict:** caracteristică a unei științe experimentale cu metode de verificare și criterii de obiectivitate constituite și probate (exemplu: «știință pozitivă). **La Comte:** caracterizează vârsta științei, considerată a fi etapa matură și definitivă a inteligenței umane (cf. Pozitivism).

Potrivit lui Auguste Comte*, spiritul «pozitiv», în opoziție cu spiritul «teologic» și «metafizic», renunță să caute cauzele prime sau ultime pentru a nu se interesa decât de relațiile constante (sau legi*) observabile între fenomene (cf. text p. 83).

Termeni învecinați: efectiv; real. **Termeni corelați:** pozitivism; știință.

POZITIVISM

(s.n.) **Etim.:** format de la adjectivul *pozitiv*. **Sens larg:** atitudine de încredere față de metodele și rezultatele științei experimentale (cf. Scientism). **Sens strict:** filosofia lui Auguste Comte și, prin extensie, orice filosofie care privilegiază cunoașterea științifică și combate metafizica (cf. Pozitivism logic).

Pozitivismul lui Auguste Comte afirmă că:

Spiritul ştiinţific (sau pozitiv), printr-o lege invincibilă a progresului spiritului uman, va înlocui credinţele teologice sau explicaţiile metafizice. Devenind «pozitiv», spiritul renunţă la întrebarea «de ce?», adică renunţă să caute o explicaţie absolută a lucrurilor. El se limitează la întrebarea «cum?», adică la formularea legilor naturii, desprinzând, prin intermediul mijloacelor de observaţie şi a experienţelor repetate, relaţii constante care unesc fenomenele.

– Este posibil un tablou enciclopedic al ştiinţelor*: după matematică*, astronomie, fizică, chimie şi biologie, este rândul sociologiei*, al cărei nume este creat de Auguste Comte, să intre în domeniul cunoaşterii pozitive. Aceste şase discipline constituie sistemul complet şi unificat al cunoaşterii.

– Acestei vârste a ştiinţei (care este şi «vârsta industrială») trebuie să-i corespundă o politică, întemeiată pe o organizare raţională a societăţii şi, de asemenea, o nouă religie, fără Dumnezeu: religia Umanităţii.

POZITIVISMUL LOGIC

Se obişnuieşte să fie numită astfel şcoala filosofică dezvoltată în anii 1920-1930 la Viena (Cf. Cercul de la Viena). Proiectul său de a întemeia ştiinţa pe un limbaj reductibil în întregime la date ale observaţiei directe şi de a denunţa în cadrul metafizicii o ţesătură de propoziţii lipsite de semnificaţie, întrucât nu sunt verificabile experimental (cf. Empirism logic).

Termeni corelaţi: pozitiv; ştiinţă.

PRACTICĂ

(s.f. şi adj.) **Etim.:** gr. *praktikos, praktike,* de la *prattein,* «a acţiona». **(Adj.) Sensuri curente: 1.** Apropiat de realitate sau de acţiune. **2.** Comod, eficace. **Filosofie: 1.** Relativ la acţiune, în opoziţie cu teoria. **2.** Care se referă la morală, care ţine de libertate (Kant). **(Subst.) Sensuri curente: 1.** Aplicare a regulilor sau a prescripţiilor unei arte, ale unui sport, ale unei meserii, ale unei religii. **2.** Comportament obişnuit. **3.** Sinonim pentru experienţă, abilitate rezultată prin obişnuinţă. **Filosofie:** domeniu de acţiune concretă a oamenilor, în opoziţie cu teoria, domeniu al activităţii intelectuale.

Aparent opuse, practica şi teoria* sunt în realitate strâns legate. Există o complementaritate între capacitatea pe care o are omul de a acţiona în mod concret asupra sa şi asupra mediului său material şi aptitudinea sa de a gândi, izvor de cunoaştere* a realului. Acţiunea îşi procură de fapt din analiza realităţii reguli de acţiune şi principii generale, practica se alimentează din dialogul său cu teoria pentru a satisface mai bine necesităţile omului. Pentru Kant*, exerciţiul judecăţii* este cel care asigură «legătura şi trecerea de la una la cealaltă»: acesta ne permite să discernem «dacă ceva intră sau nu sub incidența unei reguli». Kant utilizează de asemenea și adjectivul «practic» în sens strict: acțiunea este practică întrucât ea provine dintr-o voință liberă care este morală* și nu este de ordinul activității tehnice. Întrebarea practică prin excelență este următoarea: «Ce trebuie să fac?»

Termeni învecinați: acțiune; concret; eficace; material. **Termeni opuși:** speculație (speculativ); teorie (teoretic). **Termeni corelați:** etică; morală; pragmatism; praxis; teorie.

PRAGMATICĂ

(s.f. și adj.) **Etim.:** gr. *pragma*, «acțiune». **(Adj.) Sensuri curente: 1.** Care are priză asupra realului. **2.** Care se preocupă în mod esențial de rezultatele practice. **Filosofie:** la Kant desemnează o regulă de prudență, care trebuie deosebită de legea morală. **(Subst.) Lingvistică și filosofia limbajului:** pragmatica (și nu pragmatismul) este o abordare a limbajului care-l consideră pe acesta nu doar în dimensiunea sa sintactică sau semantică (organizarea internă sau semnificația acestuia), ci ca un act; mai exact, pragmatica este disciplina care încearcă să degaje și să analizeze condițiile comunicării.

Distincția între cele trei nivele de analiză a limbajului* (sintactic, semantic, pragmatic) a fost operată încă din 1938 de către filosoful american Charles W. Morris. Dar cel care a dezvoltat cu adevărat pragmatica este filosoful englez J. L Austin*. Cartea sa, *Cum să facem ceva folosind cuvintele* (1948) pune în evidență existența enunțurilor «performative», care constau nu în descrierea stărilor de lucruri, ci în realizarea unei acțiuni.

Termeni corelați: limbaj; morală.

PRAGMATISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *pragma*, «acțiune». **Sens curent:** concepție întemeiată pe un principiu de eficacitate, care se îngrijește prea puțin de speculația teoretică sau de ceea ce este ideal. **Filosofie:** teorie (dezvoltată de Charles Sanders Pierce și de William James), potrivit căreia adevărul este «ceea ce este avantajos pentru gândirea noastră» (W. James).

Pentru pragmatism, criteriul adevărului* unei idei este reușita acțiunii*. William James afirmă, împotriva celor pe care-i numește «intelectualiști», că o idee adevărată nu este o simplă copie a realității. Numai în măsura în care o idee este un ghid util pentru acțiune, ea este în acord cu realitatea și este deci adevărată.

Termen învecinat: utilitarism. **Termen opus:** intelectualism. **Termeni corelaţi:** acţiune; adevăr; cunoaştere.

PRAXIS

(s.n.) **Etim.:** cuvânt din greacă însemnând «acţiune». **Sens curent:** se raportează la practică, adică la tot ceea ce se referă la acţiune. **Sens particular:** la Marx, ansamblu de practici care-i permit omului să transforme atât lumea, cât şi pe el însuşi.

Pentru Aristotel*, *praxis* şi, în particular, acţiunea morală şi politică, trebuie să fie deosebit de *theoria*, «contemplaţie», «speculaţie» filosofică sau ştiinţifică (cf. Teorie), dar şi de *poiesis*, «fabricare». Această distincţie corespunde unei ierarhii: *praxis* cedează în faţa «ştiinţelor teoretice» care sunt preocupările eminente ale omului interesat de cunoaştere; dar ea nu trebuie confundată cu *poiesis*, care ţine de o sferă de activitate inferioară (necesitatea de a munci).

Pentru marxism*, praxisul constituie activitatea materială a oamenilor în cadrul istoriei. Contrar celorlalte animale, oamenii îşi produc propriile lor condiţii de existenţă şi le pot transforma. Pentru marxism, praxisul este deci elementul principal al istoriei omeneşti (cf. Marx şi materialismului istoric). Marxismul concepe astfel orice activitate, chiar şi activităţile intelectuale (arta, ştiinţa, filosofia, religia...) ca fiind de ordinul praxisului uman, altfel spus, având un anume rol în istorie. El refuză orice concepţie care consideră gândirea ca fiind pură «speculaţie», respinge distincţia lui Aristotel între *theoria* şi *praxis* şi tinde să definească filosofia sau ştiinţa ca fiind «practici teoretice».

Termeni învecinaţi: acţiune; practică. **Termeni opuşi:** contemplaţie; speculaţie; teorie. **Termeni corelaţi:** cunoaştere; istorie; morală.

PREDICAT

(s.n.) **Etim.:** lat. *praedicatum*, de la *praedicare*, «a atribui». **Sens curent:** ceea ce, în cadrul unei enunţări, este afirmat sau negat, în opoziţie cu lucrul despre care este vorba. **Logică:** termenul care, într-o propoziţie atributivă, este afirmat sau negat despre un subiect.

Termen învecinat: atribut. **Termeni opuşi:** substanţă; subiect. **Termeni corelaţi:** judecată; logică; silogism.

PREJUDECATĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *praejudicare*, «a judeca în prealabil». **Sens curent:** opinie admisă fără judecată sau raţionament.

Termenul prejudecată este adesea utilizat într-un sens peiorativ, pentru a denunța eroarea sau măcar absența reflecției care-l conduce pe individ să adere la o idee falsă – de care el nu s-a preocupat să-i controleze temeiul – sau chiar să o apere împotriva ideilor corecte, sau să condamne anumiți indivizi în numele acestei idei (de exemplu, opiniile rasiste sunt prejudecăți).

Termen învecinat: opinie. **Termeni opuși:** cunoaștere; știință. **Termeni corelați:** certitudine; credință; credință fermă; dogmă; îndoială.

PREMISĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *praemissus*, participiul trecut de la *praemittere*, «a pune înainte». **Sens strict:** premizele sunt primele două propoziții ale unui silogism*, din care concluzia decurge în mod necesar; prima premisă este premisa majoră, a doua este cea minoră. **Sens larg:** desemnează primele principii ale unui raționament.

Termeni învecinați: axiomă; ipoteză; postulat. **Termeni corelați:** logică; raționament; silogism.

PRESOCRATICII

Ansamblu de școli filosofice (filosofia fiind în curs de apariție) care, începând cu secolul al VI-lea până la jumătatea secolului al V-lea, l-au precedat pe Socrate.

La începutul secolului al VI-lea î.Cr., în Grecia se dezvoltă o activitate intelectuală nouă: de la Thales la moartea lui Socrate se schițează în mod progresiv figura filosofului*, «prieten al înțelepciunii*», care aspiră la o cunoaștere* practică și teoretică întemeiată pe rațiune, susceptibilă de a inspira o existență de om demn și fericit. Această figură se vroia distinctă de cea a înțeleptului* oriental, a oratorului politic sau a simplului savant. O dată cu presocraticii ia deci naștere o nouă relație cu actul cunoașterii, relație pe care Occidentul o va moșteni. Accesul la aceste momente ale gândirii este dificil. Textele ne-au parvenit de o manieră fragmentară și indirectă. Limba, obscură, în mod esențial metaforică, cere o muncă de interpretare. Problema este de a înțelege totuși, în ce sens se trasează, puțin câte puțin, conturul unei noi forme de spiritualitate.

Această reflecție în curs de apariție se focalizează mai întâi în jurul a două mari nuclee geografice. Apărând pe malurile asiatice ale Ioniei, ea va fi curând exilată în sudul Italiei și în Sicilia. «Succesiunea» care va fi reținută de acum înainte va fi următoarea: milesienii (Thales, Anaximandru, Anaximene) la sfârșitul secolului al VII-lea și la începutul secolului al VI-lea; Pitagora*, care va fi exilat din Samos în Crotona, unde întemeiază o şcoală care va dura mai multe secole; Heraclit* din Efes, la sfârşitul secolului al VI-lea; Parmenide* şi Şcoala din Eleea (în care este inclus Zenon, autorul celebrelor paradoxuri) în timpul primei jumătăţi a secolului al V-lea; Empedocle din Agrigent; Anaxagora din Clazomene, care se va instala la Atena, unde îl va frecventa pe Pericle, înainte de a fi condamnat la exil de către adversarii politici ai acestuia; în sfârşit, atomiştii şcolii din Abdera, întemeiată de către Leucip din Milet puţin înainte de 420 şi continuată de Democrit*.

Presocraticii renunţă să recurgă la zei sau la forţe magice pentru a explica acţiunile umane sau ordinea lumii. Acest lucru îi determină să caute un principiu natural, o substanţă primordială, pe care să o poată prezenta atât ca origine materială a universului*, cât şi ca explicaţie elementară a organizării sale actuale. De aici calificativul de *physiologoi* («fizicieni»; în mod etimologic: «autori ai unui discurs asupra naturii») care le-a fost atribuit. În mod retrospectiv, demersul lor a fost considerat ca fiind o căutare a «elementelor»; cuvântul (*stoikeion*) desemnează şi literele alfabetului, înainte de a însemna dispoziţia «elementară» a cunoaşterii matematice de către Euclid. Ceea ce filosofii caută mai întâi sunt deci elementele prime ce se supun principiilor de compoziţie ce permit organizarea universului. Natura acestei substanţe* primordiale va varia în funcţie de autori. De exemplu, Thales stabileşte că apa este cea din care celelalte trei elemente au fost formate; ea rămâne substratul tuturor lucrurilor. Anaximandru preferă să o înlocuiască cu un principiu indefinit, *apeironul* («indeterminatul») de unde provin cele patru elemente, opuse două câte două şi guvernate de către principii de compensaţie («dreptatea») ce interzice ca unul dintre ele să le domine pe celelalte. Cât despre Anaximene, el identifică această substanţă cu aerul. Dincolo de aceste simplificări, presocraticii «se preocupă» de esenţa* din care lucrurile sunt în ultimă instanţă constituite. Ei par să ezite între substanţe clar identificabile (exemplu: la Heraclit, focul; cele patru elemente, guvernate de către principiile opuse de Iubire şi Ură la Empedocle); principii nu mai puţin materiale, dar insesizabile în mod empiric (exemplu: numerele, la pitagoreici; *nous*-ul – spiritul – la Anaxagora); sau elemente al căror statut este mixt (cum ar fi atomii* la cei din Abdera). De fiecare dată, demersul este guvernat de efortul spiritului de a reconstitui, în spatele aparenţelor şi adesea, împotriva lor, principii elementare naturale care nu împrumută nici un element de la mitologia religioasă. Mai întâi de toate, regularitatea mişcărilor astrelor este cea care a inspirat ideea, puţin evidentă *a priori*, unei «ordini» (sensul cuvântului grec *cosmos**) a naturii. Presocraticii substituie teologiilor astrale (reprezentarea astrelor ca fiind un sistem divin), cosmogonii (teorii ale genezei lumii) care au la bază principii elementare şi procese pur naturale, «laicizând» oarecum reprezentarea lumii.

Acesta este spiritul în care trebuie să abordăm construcțiile lor cosmice, cu aparență adesea fantezistă, pe care nu trebuie să le judecăm cu o severitate anacronică, ci pe care trebuie să le considerăm ca fiind primele tentative de a reprezenta universul sub forma unei ordini naturale observabilă de către spirit și capabilă, potrivit expresiei ulterioare a lui Alexandru din Afrodis, să «salveze fenomenele» (adică să enunțe teorii care nu pretind să fie descriptive, ci explicative și în acord cu ceea ce de altfel este observat).

Cu toate acestea, gândirea presocratică nu este atee*. Substanțele primordiale evocate sunt identificate cu principii divine; chiar și inspirația filosofului este privită ca fiind divină; anumiți filosofi, precum Pitagora*, au întemeiat adevărate secte religioase. Dar esențialul este altul: dacă e adevărat că gândirea presocratică nu exclude orice dimensiune religioasă, zeii nu mai decid totuși, doar după capriciul lor, evenimentele lumii. Cea mai elocventă ilustrare a acestei schimbări se află în critica antropomorfismului* religios pe care o propune Xenofan: «Dacă boii ar ști să deseneze... și-ar desena chipul de zei... asemenea boilor». Omul trebuie nu numai să renunțe să-și reprezinte natura ca fiind supusă altor forțe decât celor naturale, dar chiar și modul în care el își reprezintă divinul cere gândirii o mai mare rigoare. Astăzi apreciem cu greutate imensul efort care a fost necesar spiritului pentru a formula exigențe atât de noi.

PREZENT

(s.n. și adj.) **Etim.:** lat. *praesens*, participiu prezent de la *praeesse*, «a fi înainte». **Sens curent și filosofic: 1.** Opus la ceea ce lipsește: ceea ce este dat în mod actual pentru conștiință. **2.** Opus trecutului și viitorului: ceea ce există sau se petrece în mod actual.

În opoziție cu trecutul care nu mai este și cu viitorul care nu este încă, numai prezentul pare să existe. Cu toate acestea, așa cum remarcă sfântul Augustin*, în *Confesiuni*, prezentul nu există în ultimă instanță mai mult decât trecutul și viitorul. De fapt, departe de a fi «etern», momentul prezent dispare în fiecare clipă și devine trecut. Și, în ciuda dispariției, prezentul nici nu poate fi redus la o simplă limită fără durată. Prezentul revelă deci natura paradoxală a timpului, aceea de a fi, cu condiția de a nu fi. De aceea, filosofia contemporană – și mai ales fenomenologia* – ne propune să înțelegem timpul ca temporalitate, adică nu ca un «lucru», a cărui prezență este problematică, ci ca un act de conștiință care se desfășoară atât asupra trecutului, cât și a prezentului și viitorului. În acest sens, se poate spune că nu există trei timpuri, ci trei forme de prezență în raport cu conștiința sau, pentru a relua formularea sfântului Augustin, că există trei moduri ale timpului: «prezentul lucrurilor trecute, prezentul lucrurilor prezente, prezentul lucrurilor viitoare» (*Confesiuni*, cartea XI).

Termeni învecinaţi: actual; clipă; moment; prezenţă. **Termeni opuşi:** absent; trecut; viitor. **Termeni corelaţi:** temporalitate; timp.

PRIETENIE

(n.f.). **Etim.:** lat. *amicitia*, «prietenie», echivalentul cuvântului grec *philia*. **Sens curent:** legătură de simpatie şi de afecţiune între două (sau mai multe) persoane, legătură care nu ţine nici de atracţia sexuală, nici de înrudire. **La Aristotel:** ataşament selectiv între două persoane; bunăvoinţa activă şi reciprocă care rezultă din acesta; prietenia perfectă (adică autentică) are drept condiţie virtutea prietenilor (*Etica Nicomahică,* cartea a VIII-a şi a IX-a).

Cuvântul grec *philia* comportă un sens larg (sentimentul de ataşament şi de afecţiune pentru ceilalţi) şi un sens restrâns, căruia Aristotel* i-a acordat în mod special atenţie. Prietenia adevărată, pe care el o numeşte «prietenie perfectă» este selectivă, rară şi căutată. Ea prezintă trei caracteristici specifice: 1. Ea este o virtute*, adică ea nu este nici o putere* (o simplă dispoziţie), nici o pasiune, ci este o dispoziţie permanentă dobândită prin obişnuinţă şi întreţinută activ. 2. Prietenia împlinită ţine de o alegere liberă şi de o decizie împărtăşită de bunăvoinţă reciprocă. 3. Celălalt este iubit pentru el însuşi şi nu pentru beneficiile care pot fi trase din această prietenie (prietenie utilă, prietenie plăcută).

Chiar dacă de inspiraţie creştină, concepţia kantiană despre prietenie (*Doctrina virtuţii*) este la fel de exigentă: realizând un subtil echilibru între înclinaţia naturală şi respect, «prietenia perfectă» nu este probabil decât «o idee pură», rareori realizată în fapt. Dacă astăzi filosoful Paul Ricoeur* îl urmează pe Kant* în refuzul său de a disocia prietenia de obligaţia morală, el admite în acelaşi timp, cu Aristotel, că această bunăvoinţă împărtăşită este probabil forma cea mai împlinită a umanităţii noastre. Prin urmare, nu trebuie să considerăm numai că prietenia aduce fericire, ci că ea este «într-un anume sens, fericirea însăşi», cu care ea împărtăşeşte în acelaşi timp «vulnerabilitatea».

Termeni învecinaţi: afecţiune; simpatie. **Termeni opuşi:** ură; indiferenţă; neprietenie. **Termeni corelaţi:** iubire; înţelepciune; fericire; filosofie; virtute.

PRIMITIV

(adj. şi s.m.) **Etim.:** lat. *primitivus*, «care ia naştere primul». **Sensuri curente: 1.** Eveniment care, apropiat de origine, datează primul în cadrul unei epoci date. **2.** Simplu, rudimentar. **Sociologie şi antropologie:** arhaic. **Estetică:** generaţie de artişti care inaugurează o tradiţie (exemplu: «primitivii flamanzi»).

Pur descriptiv atunci când desemnează starea originară a unui text sau a unei doctrine, cuvântul primitiv a servit printre altele mult timp la caracterizarea societăților care trăiesc în marginea civilizației și a progresului industrial. Judecate din punct de vedere al criteriilor de dezvoltare economică de tip occidental, aceste societăți erau numite «primitive», atât în sensul unui soi de copilărie a umanității pe care ele încă nu ar fi depășit-o, cât și al unui tip de cultură și de organizare socială percepute ca fiind mult mai simple decât ale noastre. Ideea că toate popoarele sunt adulte, că nu există cultură «inferioară» etc. s-a impus, iar cuvântul primitiv, prea ușor considerat peiorativ, nu mai este utilizat pentru a caracteriza societăți.

Termeni învecinați: arhaic; originar; prim; simplu. **Termeni corelați:** antropologie; etnologie; progres.

PRINCIPIU

(s.n.) **Etim.:** lat. *principium*, «început», «punct de plecare»; derivat de la *princeps*, «primul», care la rândul său vine de la *primus*, «care comandă». **Sens larg:** ceea ce este prim în ordinea existenței (sinonim cu cauză), a cunoașterii (sinonim cu premisă), a acțiunii (sinonim cu regulă). **Filosofie:** cauză primă; de exemplu, Aristotel, în prima carte a *Metafizicii*, definește înțelepciunea ca fiind o «știință a cauzelor și principiilor prime». **Logică și matematică:** propoziție primă a unui raționament sau a unei demonstrații, care nu se deduce ea însăși din nici o altă propoziție și din care se deduc, în calitate de consecințe, celelalte propoziții (exemplu: premisele unui silogism, axiomele geometriei). **Morală:** ceea ce, sub forma unei reguli sau norme, comandă o acțiune (exemplu: «a avea principii»).

Nevoia spiritului de a urca până la principii este naturală și de nestăpânit. Orice adevăr* pare într-adevăr suspendat și relativ atâta timp cât nu este raportat la un principiu care să-l garanteze sau să-l întemeieze. Această mișcare regresivă către necondiționat, către ceea ce este prim în mod absolut, necesar în mod absolut este, de exemplu, mișcarea pe care o urmează Platon* în cartea a VII-a a *Republicii*, atunci când pune existența Binelui* ca principiu prim și neipotetic (cf. text pag. 401-402). Întrebarea este atunci de a ști dacă ceea ce pare necesar în ordinea logică a cunoașterii este necesar și în ordinea ontologică a existenței. În *Critica rațiunii pure*, Kant* va arăta că o astfel de trecere de la logică la existență nu este legitimă. Dacă necondiționatul* ca principiu este pus în mod necesar de către rațiunea noastră, acest lucru nu poate și nici nu trebuie să ne conducă la concluzia că acest necondiționat (Dumnezeu, de exemplu) există în afara ei.

Termeni învecinați: cauză; fundament; premisă. **Termeni opuşi:** consecință; concluzie; efect.

PRINCIPIUL PLĂCERII

Unul dintre principiile care, potrivit lui Freud*, domină ansamblul activităților noastre psihice. Astfel, în primele momente ale existenței noastre, pulsiunile noastre nu caută decât să se descarce în cele mai scurte intervale de timp: principiul plăcerii vizează reducerea tensiunilor (potolirea unei necesități sau a unei dorințe). Foarte curând însă, pulsiunile învață lecția realității, acceptând să amâne plăcerea, să ocolească obstacolele de care nu poate evita să nu se ciocnească. «Aparatul psihic» se supune de acum înainte principiului realității: căutarea satisfacției nu se mai realizează prin căile cele mai directe, ci ea tolerează amânările impuse de lumea exterioară. În timp ce principiul plăcerii coordonează funcționarea inconştientului, principiul realității caracterizează dimpotrivă sistemul conştient/ preconştient.

PRINCIPIUL REALITĂȚII

Cf. Principiul plăcerii.

PETIȚIE DE PRINCIPIU

Greşeală logică* analizată de către Aristotel*, care constă în a considera drept principiu al unui raționament, sub o formă uşor diferită însă, ceea ce se presupune că acesta stabileşte. Exemplu: războiul este una dintre formele de agresivitate naturală, deci războiul este natural. Trebuie să facem distincția între paralogism*, în care eroarea este comisă de bună credință şi sofism*, care utilizează cu bună ştiință acest mod de raționare pentru a câştiga convingerea interlocutorului.

Termeni corelați: axiomă; deducție; ipoteză; necondiționat; postulat.

PRINCIPIUL INDIVIDUAȚIEI

(s.n.). **Scolastică:** principiu în virtutea căruia un tip (spre exemplu, tipul uman) se singularizează într-o realitate unică şi singulară (de exemplu, domnul Dupont).

PROBĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *probatio*, «probă». **Sens curent:** element material sau demonstrație care ne permite să stabilim existența unui fenomen sau validitatea unei teze. **Justiție:** ansamblu de elemente care stabilesc culpabilitatea; în acest sens, proba se deosebeşte de simpla prezumție. **Ştiință şi epistemologie:** procedură prin intermediul căreia se stabileşte că o propoziție sau un rezultat sunt adevărate.

Exceptând cazul în care procedura este exterioară și mașinală («proba cu nouă» în aritmetică), analiza epistemologică distinge proba demonstrativă (sau deductivă) de proba experimentală.

În științele deductive (matematică...), proba stabilește certitudinea*. În științele experimentale, este mai ușor să verificăm falsitatea decât adevărul*. O experiență concludentă este deci o confirmare* și nu propriu-zis o «probă». În schimb, o experiență negativă este o «probă contrară», adică o probă a falsității ipotezei experimentate (cf. Falsificabilitate).

Există oare probe care să nu fie nici pur formale, nici experimentale? Acest lucru este presupus de metafizică* care vrea, de exemplu, să dovedească imaterialitatea sufletului sau existența lui Dumnezeu. Kant* a criticat această pretenție arătând că aceste «probe» au la bază sofisme* ale rațiunii.

PROBE ALE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

Pentru a arăta imposibilitatea lor, Kant distinge trei mari tipuri de «argumente» ale existenței lui Dumnezeu:

1. proba fizico-teologică: Dumnezeu este dedus pornind de la ordinea care domnește în lume;

2. proba cosmologică: Dumnezeu, ființă necesară, este dedus pornind de la contingența* lumii – aceste două probe sunt *a posteriori**: ele urcă de la efect înspre cauză;

3. proba ontologică: probă *a priori**, ea vrea să demonstreze existența lui Dumnezeu pornind de la analiza esenței* sale sau conceptului său. Găsim această probă la sfântul Anselm (secolul al XI-lea) și la Descartes*. Existența lui Dumnezeu este conținută în mod necesar în conceptul unei ființe perfecte, întrucât dacă acestei ființe i-ar fi lipsit un atribut precum existența, ea nu ar mai fi fost perfectă.

Critica lui Kant este următoarea: a vorbi despre existență* înseamnă a pune un concept în raport cu experiența*, dar existența nu este un atribut al acestui concept; prin urmare, «Dumnezeu există» nu este o judecată care să aibă aceeași formă precum «Dumnezeu este bun». Putem concluziona din esența lui Dumnezeu bunătatea sa, care este un simplu atribut, dar nu în mod necesar și existența sa.

PROBA ONTOLOGICĂ

Cf. Probe ale existenței lui Dumnezeu.

Termen învecinat: verificare.
Termeni corelați: adevăr; certitudine; cunoaștere; deducție; experiență.

PROBABILITATE

(s.f.) **Etim.:** lat. *probabilitas*, «probabilitate». **Sens curent și epistemologic:** credibilitate; verosimilitate. **Matematică:** raportul numerelor ocurențelor efective la numărul ocurențelor posibile ale unui eveniment (exemplu: «Probabilitatea ca un «șase» al unui zar cu șase fețe să pice este de 1/6»).

În sens epistemologic, probabilitatea se opune certitudinii*. Ea face trimitere la credibilitatea unui enunț, a cărui evaluare este mai mult sau mai puțin precisă.
Dimpotrivă, în sens matematic, probabilitatea este un calcul absolut sigur prin el însuși. Dacă enunțul «A șasea față a acestui zar cu șase fețe va pica la următoarea aruncare» este un enunț «probabil», în sensul de «mai mult sau mai puțin credibil», în schimb, enunțul: «Există o șansă la șase pentru ca fața numărul șase să pice» este o certitudine și chiar o tautologie*.

Termeni învecinați: posibilitate; verosimilitate. **Termeni corelați:** adevăr; calcul; matematică.

PROBLEMĂ

(s.n.) **Etim.:** gr. *problema*, «subiect de controversă», «întrebare», «problemă». **Sens curent:** chestiune de ordin general, care face apel la discuție și la reflecție și care constituie o preocupare (exemplu: «problema poluării»). **Matematică:** dificultate de rezolvat, prin determinarea unei soluții (necunoscute) pornind de la un ansamblu de elemente (cunoscute) formulate în enunț. **Știință:** chestiune de rezolvat pornind de la o metodă potrivită și de la cunoștințe dobândite în mod prealabil. **Filosofie:** chestiune de ordin teoretic sau practic a cărei miză este decisivă și ale cărei soluții sunt mereu discutabile (exemplu: «problema răului», «problema originii lumii»).

Limbajul curent confundă întrebarea cu problema. Dar filosoful trebuie să știe să le disocieze: o problemă este de fapt o întrebare care, în vederea unui răspuns, trebuie tratată înaintând prin etape. În timp ce o întrebare nu impune automat o tratare particulară, o problemă implică, pentru a fi rezolvată, date explicite și o metodă precisă și determinată. Întreaga artă a dizertației* constă în transformarea abilă a unei întrebări (cea a subiectului) într-o problemă – sau într-o problematică – purtătoare prin ea însăși a unei reflecții personale, coerente și concludente.
Cu toate acestea, contrar problemei de ordin matematic, problema filosofică nu cere întotdeauna o rezolvare. Elucidarea anumitor chestiuni poate conduce chiar la evidențierea falselor probleme care trebuie desemnate ca atare.

Termen învecinat: întrebare. **Termeni corelați:** aporie; chestiune; problematică.

PRODUCȚIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *productio*, «(pre)lungire», de la *producere*, «a face să înainteze». **Drept și politică:** activitate de transformare a unei materii prime, destinate să creeze bunuri (materiale sau intelectuale) utile oamenilor.

Economia politică consideră producția ca fiind prima dintre cele trei funcții principale ale economiei, înaintea distribuției și consumului.

Conceptul de producție ocupă în marxism un loc central: modul în care oamenii își produc condițiile de existență reprezintă, pentru Marx*, baza materială a societății*, iar istoria*, ca și sociologia* trebuie, în fiecare caz pe care-l examinează, să se intereseze mai întâi de modul de producție, adică de maniera în care o societate istorică organizează producția de bogății și bunuri.

Noțiunea de producție este apropiată de cea de creație*, dar nu trebuie să se confunde cu aceasta: creația este o activitate individuală, producția este dimpotrivă un fenomen social, caracteristic pentru organizarea economică a unei societăți. Printre altele, rezultatul muncii productive este un produs și nu o operă* (*cf.* Hannah Arendt).

Termeni învecinați: creație; fabricare; muncă. **Termen opus:** consum.

FORȚE DE PRODUCȚIE (SAU FORȚE PRODUCTIVE)

Ansamblu de mijloace care, la un moment dat al istoriei unei societăți contribuie la producție (mijloace de muncă; capital tehnic și științific, stare de diviziune a muncii etc.). Aceasta este o noțiune esențială pentru filosofia marxistă a istoriei. Forțele de producție se dezvoltă în mod continuu și sfârșesc prin a intra în contradicție cu raporturile de producție existente; această contradicție* în sânul structurii economice a unei societăți este, pentru Marx, prima cauză a bulversărilor sociale și a trecerii de la un tip de societate la altul.

RAPORTURI DE PRODUCȚIE

Un alt concept esențial al gândirii marxiste, raporturile de producție desemnează repartiția indivizilor în sânul producției, în funcție de faptul că sunt proprietari sau nu ai mijloacelor de producție și de schimb*.

Pentru Marx, raporturile de producție constituie, în societățile întemeiate pe proprietatea privată, o structură contradictorie și conflictuală. Grupurile sociale se polarizează în jurul a două clase* principale, antagoniste, exploatatori și exploatați (cf. Lupta de clasă).

Termeni corelați: clasă; economie politică; istorie; luptă de clasă; muncă; societate.

PROGRES

(s.n.) **Etim.:** lat. *progressus*, «acțiune de a înainta». **Sens curent:** înaintare, mișcare într-o anume direcție, dezvoltare.

A califica drept progres transformarea graduală a unui lucru, a unei ființe sau stări de realitate nu înseamnă a anticipa o judecată asupra sensului pozitiv al transformării evocate: vorbim despre progresul unei boli sau al unui flagel. De fapt, cuvântul progres face trimitere la mișcarea* dintre un mai puțin înspre un mai mult sau, cel puțin, dinspre mai puțin bine spre mai bine. Întrebarea nu este aceea de a ști dacă progresul poate fi negativ (răspunsul este da), ci de a înțelege de ce, în loc să fie constatat și tratat ca fiind o simplă realitate, progresul favorizează analizele și luările de poziție ideologice*, elogiile sau condamnările și dă naștere speranței sau temerii.

Până în secolul al XIX-lea, gândirea dominantă asupra progresului pare a descifra în acesta semnele unor ameliorări constante a cunoașterii* și a dominației naturii* (progres științific), a obiceiurilor, politicii, artelor (progresul civilizației*). Chiar și Rousseau*, aproape singurul care a denunțat pagubele vieții civilizate, apreciază că este util să ne interogăm asupra condițiilor progresului social și politic: el este de fapt convins că oamenii sunt perfectibili. În secolul al XIX-lea, Hegel* și Auguste Comte* de exemplu, consideră progresul (rațiunii* umane, al științelor, civilizației în ansamblul său) un soi de lege* înscrisă în ordinea naturii și a vieții.

Cu siguranță, progresul nu este întotdeauna linear și nu numai cantitativ: oamenii, pasiunile* lor, scopurile lor individuale oferă adesea spectacolul dezordinii și regresului. Dar trebuie să știm să citim Istoria*: ceea ce va conta întotdeauna cel mai mult va fi legea progresului. În mod paradoxal, tocmai în momentul în care faptele par să dea dreptate tezei unei necesități* interne a progresului (accelerarea dezvoltării științelor și tehnicii*, începând de puțin mai mult de un secol) această necesitate începe să apară ca o restricție pe care ar trebui să reușim să o ținem în frâu. «Proiectul societății» filosofilor secolului XVIII – cetățeni* mai liberi și mai responsabili, întrucât sunt iluminați prin rațiune și știință, societăți mai drepte și mai civilizate etc. – depindea strâns de credința lor în progres: astăzi, riscurile progresului nu ar face, oare, să planeze, dimpotrivă, o grea amenințare asupra supraviețuirii acestui proiect? Consecințele noilor tehnologii (biotehnologii, informatica, robotica etc.) asupra vieții și activității omenești ridică probleme etice și sociale considerabile. Echilibrul ecologic* pare grav amenințat de consecințele progresului tehnic asupra mediului înconjurător. La ce rupturi ar putea conduce agravarea distanțelor dintre țările foarte dezvoltate pe plan tehnic, științific și industrial și cele a căror «întârziere» pe aceste planuri se traduce printr-o suprapopulare și o sărăcie din ce în ce mai mari? Dacă nimeni nu poate dori în mod rațional regresul sau oprirea bruscă a progresului științific și tehnic, acestea sunt totuși tot atâtea probleme care-i determină astăzi pe mulți să deplângă faptul că progresul moral și social nu este perceput întotdeauna ca valoarea* prin intermediul căreia celelalte forme de progres ar trebui apreciate și, pe cât posibil, controlate.

Termeni învecinați: ameliorare; evoluție; înaintare. **Termeni opuși:** recul; regres; stagnare. **Termeni corelați:** bioetică; evoluție; istorie; modernitate; paradigmă; pozitivism; tehnică; teologie; timp.

PROLEGOMENE

(s.f.) **Etim.:** gr. *prolegomenia*, de la *prolegein*, « a spune înainte». **Sens curent:** scriere pregătitoare unei teorii, prezentând noțiunile preliminare necesare pentru înțelegerea acesteia; cuvântul a fost utilizat de Kant, atunci când acesta a vrut să facă o introducere la sistemul rațiunii pure, scriind lucrarea *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință* (1784).

Termeni învecinați: introducere; prolog. **Termeni opuși:** apendice; epilog. **Termen corelat:** discurs.

PROPOZIȚIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *propositio*, «expunere a unui subiect», «prezentare», «propoziție». **Logică:** enunț susceptibil de a fi adevărat sau fals.

PSEUDO-PROPOZIȚIE

Empirismul logic* contemporan (cf. Cercul de la Viena, Ludwig Wittgenstein) a vrut să separe propozițiile autentice de pseudo-propoziții. Primele sunt dotate cu sens, întrucât pot fi adevărate sau false. Cea de-a doua categorie par din punct de vedere gramatical a fi propoziții veritabile, dar ele sunt, în realitate, lipsite de semnificație, pentru că nu există condiții în raport cu care ele s-ar putea dovedi adevărate sau false. Acesta ar fi cazul, îndeosebi pentru cei din Cercul de la Viena, enunțurilor metafizicii*.

CALCULUL PROPOZIȚIILOR

Parte a logicii* care tratează, pe de o parte, despre modul de formare a propozițiilor; pe de altă parte, despre modul lor de compunere, adică despre relațiile pe care le întrețin unele cu celelalte în funcție de regulile care determină valoarea lor de adevăr (adevărat sau fals).

Termen învecinat: enunț. **Termen opus:** pseudo-propoziție. **Termeni corelați:** adevăr; limbaj; logică.

PROVIDENȚĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *pro*, «înainte» și *videre*, «a vedea». **Metafizică și teologie:** atribut divin, grație căruia Dumnezeu ghidează cursul evenimentelor în funcție de scopul pe care li-l atribuie.

Putem distinge, împreună cu Malebranche*, o Providență generală: ordinea generală și armonioasă a lumii, fixată o dată pentru totdeauna – este vorba despre legi ale naturii*, concepute ca expresie a perfecțiunii planului divin; și o Providență particulară: intervenția personală a lui Dumnezeu* în șirul evenimentelor, prin intermediul miracolelor, pentru a remedia anumite dezordini.

Termeni învecinați: destin; scopul lui Dumnezeu. **Termeni opuși:** contingență; hazard. **Termeni corelați:** Dumnezeu; finalism; lege (a naturii); miracol.

PRUDENȚĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *prudentia*, «prevedere», traducere (de către Cicero) a cuvântului grec *phronesis*. **Sens curent:** atitudine așezată, reflectată și prevăzătoare a celui care face efortul de a se interoga asupra consecințelor actelor sale. **Filosofie: 1.** La Platon: înțelepciune practică care constă în contemplarea Ideilor, adică în cunoașterea adevărului; ea este una dintre cele patru virtuți cardinale. **2.** La Aristotel: «Dispoziție ce însoțește rațiunea dreaptă, orientată înspre acțiune și vizând ceea ce este bine și rău pentru om» (*Etica Nicomahică*, VI). **3.** La Kant: asociată imperativului categoric, aceasta nu este decât o «abilitate în alegerea mijloacelor care ne conduc la bunăstare» (*Fundamentele metafizicii moravurilor*, secțiunea a doua).

Termeni învecinați: cumpătare; înțelepciune practică. **Termeni opuși:** imprudență; nebunie; necugetare; precipitare. **Termeni corelați:** înțelepciune; virtute.

PSIHANALIZĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *psyche*, «suflet» și *analysis*, de la *analysein*, «a rezolva». **Sensuri curente: 1.** Procedeu de investigare a proceselor psihice, care vizează să coboare până la rădăcinile inconștiente ale acestora. **2.** Metodă de tratare a tulburărilor psihice întemeiată pe procedeele de investigare care au fost definite mai înainte. **3.** Ansamblu de teorii psihologice construite pornind de la această metodă și de la practica teoretică pe care ea o implică.

Aceste trei definiții ale cuvântului psihanaliză fac trimitere la un același câmp de investigații și de elaborări teoretice: viața psihică a ființelor umane, cu dubla sa componentă, conștientă și inconștientă. Inventator al psihanalizei, Freud* (1856-1939) a întemeiat explorarea, descrierea și analiza (în sensul chimiei, care separă elementele unui corp compus) proceselor psihice, pe două principii a căror predominanță el o afirmă primul: **1.** Oricare ființă umană posedă un inconștient* dinamic, constituit prin refularea* pulsiunilor* și dorințelor* care acționează într-o manieră specifică asupra vieții conștiente fără știrea acesteia. **2.** Pulsiunile sexuale (cf. Libido), mai ales sexualitatea* infantilă (a cărei existență a fost mult timp negată), joacă de timpuriu un rol decisiv în constituirea personalității psihice și afective a fiecărui individ.

Ca medic, Freud se interoghează asupra cauzelor maladiilor grave și spectaculare (paralizii, tulburări de vedere sau de limbaj, stări pasagere apropiate de nebunie* etc.) care pot afecta pacienții la care nu este constatată nici o leziune organică, nici o anomalie fiziologică etc. El formulează atunci ipoteza potrivit căreia dacă aceste tulburări rezistă medicinei tradiționale, înseamnă că originea lor trebuie să fie pur psihică. La început sub influența hipnozei, iar ulterior, prin intermediul ședințelor în cadrul cărora psihanalistul îl incită pur și simplu pe pacient să vorbească (asociațiile libere de idei, evocarea viselor etc.), pacienții «reconstituie» într-un anumit sens istoria care-i împinge la starea de suferință a cărei cauză o ignoră. Această muncă cu sine, sub controlul psihanalistului, poate conduce la acceptarea sau rezolvarea conștientă a conflictelor care au fost până atunci negate prin refularea originii lor în inconștient. Freud ajunge astfel la convingerea că viața psihică nu se reduce la gestiunea conștientă a dorințelor și a voinței*, ci că o parte din rădăcinile ei sunt implantate în acțiunea precoce, prelungită de procesele inconștiente, în mod deosebit de cele care domină primele manifestări ale sexualității.

Mai mulți dintre numeroșii discipoli ai lui Freud au dezvoltat foarte rapid teorii diferite de a sa. Carl Gustav Jung (1875-1961) consideră libidoul un fel de energie vitală a cărui sexualitate nu este decât o componentă de o importanță relativă. Pentru Alfred Adler (1870-1937), lupta împotriva sentimentului de inferioritate este cea care se află în centrul psihismului (dorința sexuală nu este decât o manifestare a acestei dorințe de putere). Melanie Klein (1882-1960), Anna Freud (1895-1982), Donald Winnicott (1896-1971) se vor interesa cu precădere de psihanaliza copilului. În Franța, moștenirea lui Freud și a succesorilor săi imediați a fost reluată de numeroase școli de psihanaliști, dintre care cei mai cunoscuți reprezentanți cunoscuți de marele public sunt Jacques Lacan* și Françoise Dolto.

Termeni corelați: conștiință; eu; inconștient; libido; nevroză; plăcere (principiul plăcerii); psihologie; psihoză; pulsiune; realitate (principiul realității); refulare; vis; sublimare; sine; supraeu; tabu; totem.

PSIHOLOGIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *psyche*, «suflet» și *logos*, «discurs», «știință». **Sensuri curente:** **1.** Studiu științific al faptelor psihice și al legilor lor. **2.** Cunoaștere intuitivă a propriei personalități sau a personalității celuilalt (exemplu: «lipsa de psihologie»). **3.** Ansamblu de moduri de a gândi, de a simți etc. ale unui individ (în sensul în care vorbim de psihologia unei anumite persoane sau a unui artist etc.).

Psihologia, precum și celelalte științe umane, s-a constituit, de o manieră autonomă și separată de filosofie, la sfârșitul secolului al XIX-lea. Filosoful și psihologul francez Théodule Ribot scrie în 1870 că psihologia trebuie să se constituie în ştiinţă* independentă de metafizică*, devenind «pur experimentală», printr-un «studiu constant al faptelor». Filosofii tratează despre suflet* şi spirit*, despre natura acestora, despre raporturile lor cu corpul; psihologii încearcă să înţeleagă mecanismele care guvernează comportamantele observabile, în ce măsură acestea sunt produse de către conştiinţă*, de funcţiile afective sau intelectuale. Respingând introspecţia, foarte la modă mai ales în secolul al XIX-lea, ei vor să-şi întemeieze teoriile pe observaţii* şi experienţe* care se inspiră din metodele ştiinţelor exacte. Psihologia poate fi divizată în numeroase ramuri, care corespund diferitelor categorii de fapte mentale sau comportamentale, susceptibile de a constitui obiectul descrierilor şi explicaţiilor (chiar şi tratamentelor, atunci când par patologice*). Ea poate intra deci în constituţia disciplinelor «mixte», atunci când fenomenele studiate ţin de mai multe domenii: acesta este, de exemplu, cazul psihologiei lingvistice sau psihologiei sociale.

Termeni corelaţi: conştiinţă; psihanaliză; spirit; suflet; ştiinţă.

PSIHOZĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *psyche*, «suflet». **Psihopatologie:** maladie mentală care afectează grav personalitatea deteriorând în mod radical relaţia subiectului cu lumea exterioară; ea se deosebeşte de nevroză prin faptul că subiectul nu ştie sau nu admite că este bolnav. **Psihanaliză:** perturbare a relaţiei eului cu realitatea, ale cărei simptome se prezintă ca fiind tentative de restaurare a «legăturii obiectuale», adică a legăturii cu un obiect (persoană, entitate sau ideal) exterior subiectului şi independent de el. Psihozele sunt de patru tipuri: pe de o parte, paranoia şi schizofrenia; pe de altă parte, mania şi melancolia.

Potrivit lui Freud, în timp ce în cazul nevrozei*, eul tinde să refuleze revendicările pulsionale, în cazul psihozei, se produce o ruptură între eu* şi realitate, ruptură care lasă eul sub dominaţia sinelui*; într-un al doilea moment, eul reconstituie realitatea potrivit dorinţelor sinelui (construcţii delirante). Cu toate acestea, în ultima parte a operei sale, Freud ajunge să considere că realitatea negată de către psihotic ar fi mai degrabă de ordin fantasmatic: ar fi vorba în acest caz de castrare (cf. Laplanche şi Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*).

Termen corelat: nevroză.

PULSIUNE

(s.f.) **Etim.:** lat. *pulsio*, «acţiune de împingere». **Sens curent:** forţă inconştientă de origine biologică (apetit, sexualitate) care orientează subiectul spre un obiect susceptibil de a-i oferi satisfacţie. **La Freud:** concept limită între

> psihic şi somatic, care constă într-un impuls, o forţă care face organismul să tindă către scopul său: reducerea unei tensiuni; la început, Freud admite existenţa pulsiunilor vieţii, care cuprind pulsiunile sexuale şi pulsiunile de autoconservare; mai apoi, el opune pulsiunilor vieţii pulsiunile morţii (cf. Eros şi Thanatos).

Traducătorii lui Freud* sunt cei care au introdus termenul de pulsiune (în germană, *Trieb*) pentru a desemna ansamblul tendinţelor* care, la om, au un suport biologic. Potrivit lui Freud, instinctul este un comportament animal fixat prin ereditate, caracteristic speciei, preformat în procesul său de derulare şi adaptat obiectului său. Dimpotrivă, pulsiunea, impuls care-şi are originea într-o excitaţie corporală, este relativ nedeterminată atât din punct de vedere al scopului său (satisfacţia), cât şi din punct de vedere al obiectului său (a obiectului în care şi prin care şi-ar atinge această satisfacţie).

> **Termeni învecinaţi:** apetit; înclinaţie; instinct; tendinţă. **Termeni corelaţi:** sine; Eros şi Thanatos; libido; principiul plăcerii; principiul realităţii.

PUTERE

Puterea poate fi definită ca fiind facultatea de a exercita asupra unui om o dominaţie pentru a obţine din partea acestuia acte sau un comportament pe care el nu l-ar fi adoptat în mod spontan. Sub forma sa absolută şi terifiantă, puterea poate fi, chiar şi în timp de pace, o putere de viaţă şi de moarte, evidenţiată odată în plus de dreptul nostru actual de a graţia. În timp de război, puterea apare în toată nuditatea şi cruzimea sa, pentru că ea plasează omul în faţa alegerii imposibile dintre obedienţă sau moarte. Problema care se pune este deci aceea de a înţelege cum se exercită puterea, prin ce mijloace obţine ea obedienţa care poate merge chiar până la acceptarea propriei morţi. Mai mult, problema este de a şti dacă supunerea faţă de putere, chiar şi injustă, este întotdeauna o datorie*, aşa cum a încercat să ne convingă Socrate*, acceptând sentinţa judecătorilor săi, sau dacă rezistenţa faţă de putere nu este cumva în anume cazuri un drept* şi uneori chiar o datorie.

Enigma puterii

Puterea comportă întotdeauna un element de constrângere şi trebuie uneori să recurgă la forţă pentru a fi respectată. De aceea, puterea este adesea pur şi simplu asimilată forţei. Cu toate acestea, asimilarea este înşelătoare. Pentru că, dacă forţa este un apendice necesar puterii, folosirea ei este reglementată şi excepţională. Puterea poate fi foarte bine cucerită prin forţă sau chiar prin violenţă, însă ea nu va putea fi menţinută prin acestea. Puterea obţine cel mai adesea, de la cei pe care-i supune, o obedienţă voluntară, fără să fie nevoie de a recurge la forţă. Există aici o enigmă pe care o remarca deja La Boétie*: «Aş dori doar să înţeleg cum este posibil ca atâţia oameni, atâtea oraşe, atâtea națiuni să suporte uneori totul din partea unui singur tiran, care nu dispune decât de puterea care i se dă, care nu are puterea de a-i vătăma decât atâta timp cât ei acceptă să îndure și care nu ar putea să le facă nici un rău dacă lor nu le-ar place mai mult să sufere decât să-l contrazică», scrie el în *Discurs despre servitutea voluntară*, publicat în 1553.

Forme de legitimare a puterii

Astfel, nici o putere nu ar putea subzista fără recunoașterea legitimității sale, fără consimțământul supușilor săi. Însă, nu toate motivele acestui consimțământ sunt de ordin rațional. În cadrul unei analize deja clasice, sociologul german Max Weber* distinge trei mari forme de legitimare a puterii. Prima formă de legitimare este cea a puterii tradiționale, care provine din credința în caracterul sacru al instituțiilor* fondate pe obiceiuri. A doua formă de legitimare este cea a puterii carismatice (gr. *charisma*, «grație», «favoare») și rezultă din încrederea acordată unui individ în virtutea unor circumstanțe excepționale sau a propriilor sale calități. În sfârșit, a treia formă este cea a puterii legale și se bazează pe credința în valoarea rațională a regulilor care se impun tuturor. Această ultimă formă de legitimare caracterizează statul modern. În cadrul acestuia, puterea nu este gândită ca o facultate misterioasă sau ca proprietate a celui care o exercită, ci ca o instituție necesară organizării sociale. Legitimitatea* sa ține deci de recunoașterea rațională a necesității sale, dar și de faptul că ea nu depășește scopul pentru care a fost instituită. De aceea, ea se exercită într-un cadru juridic – statul de drept – care-i definește limitele.

Abuzul de putere

Statul nu-și exercită puterea decât în interesul general. Plasat deasupra indivizilor și al grupurilor, el pretinde să arbitreze diferendelor lor sau să regleze condițiile acordurilor lor. Însă această poziție de exterioritate a puterii, care-i garantează dreptatea și eficacitatea este, de asemenea, factorul care accentuează amenințarea, niciodată definitiv înlăturată, a unei sciziuni între guvernanți și guvernați. Orice guvernare tinde astfel să folosească puterea dincolo de scopul în vederea căruia ea i-a fost încredințată sau, altfel spus, orice guvern tinde, prin natura sa, să abuzeze de putere. Tocmai pentru a evita acest risc, Montesquieu*, în *Spiritul legilor*, elaborează teoria separării puterilor legislativă, executivă și judecătorească și pe cea a echilibrului puterilor – cea executivă putând să se opună celei legislative. Însă, oricare ar fi mijloacele instituționale utilizate pentru a preveni deviațiile puterii, vigilența cetățeanului*, prin intermediul informației și dezbaterii politice, rămâne cel mai bun garant al libertății. Alexis de Tocqueville*, în cartea sa *Despre democrație în America*, evidențiază pericolul pe care puterea, chiar democratică, îl poate constitui pentru libertatea unui popor care nici măcar nu ar mai simți opresiunea. Însă, nici o putere nu este legitimă dacă nu permite libera exprimare a dezacordurilor şi a unei opoziţii. Alain*, în *Politicul*, pune accentul pe importanţa criticii, a conflictului şi a diferendului, mai importante pentru democraţie, în opinia sa, decât consensul. De aceea, rezistenţa în faţa puterii îi pare a fi o virtute civică tot atât de importantă, dacă nu chiar mai importantă, ca şi obedienţa faţă de putere.

Puterea sau puterile

Rezistenţa faţă de putere nu trebuie însă înţeleasă în mod necesar ca un afront adresat numai puterii statului. În opera sa, filosoful contemporan Michel Foucault* îşi propune să demonstreze că puterea nu poate fi asociată unui principiu transcendent sau unei surse unice, aşa cum afirmă teoreticienii statului, fie că aceştia sunt clasici, fie marxişti. Puterea sau mai degabă puterile sunt difuze, iar instituţiile care vizează integrarea lor sunt multiple: familia, şcoala, arta, piaţa, închisoarea, medicina, statul... Însuşi statul, în care filosofia politică vede în general expresia puterii prin excelenţă, pentru că el se defineşte ca suveran*, se sprijină pe raporturi de forţe multiple şi singulare pe care el le integrează, însă pe care nu el le creează. Altfel spus, potrivit lui Michel Foucault, puterea nu este niciodată atotputernică, însă ea este infinită. De aceea, lupta împotriva puterii este ea însăşi fără sfârşit şi nu poate fi decât locală. Atunci când Michel Foucault ne sugerează să substituim ideii de revoluţie* pe cea de revoltă sau de rezistenţă, probabil că el ne invită să renunţăm la prestigiul şi, de asemenea, la iluzia unei puteri pe care am viza să o cucerim sau să o răsturnăm*.

Texte-cheie: La Boétie, *Discurs despre servitutea voluntară*; Montesquieu, *Spiritul legilor*; Michel Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi*. **Termeni învecinaţi:** autoritate; dominare; putere. **Termeni corelaţi:** cetăţean; guvern; politic; revoluţie; servitute; stat; violenţă.

PUTERE, POTENŢĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *potens*, «puternic». **Sensuri curente: 1.** Capacitate, facultate («puterea» de a judeca bine). **2.** Forţă, autoritate sau capacitatea de a acţiona a unei persoane, a unei fiinţe sau a unei instituţii (exemplu: «puterea» bisericii). **Ştiinţa fizicii:** forţă fizică, puterea de acţiune sau cantitatea de muncă susceptibilă de a fi furnizată mai ales de către o maşină. **Filosofie: 1.** La Aristotel, scolastici şi cartezieni: virtualitate fie activă, fie pasivă; puterea pasivă este o simplă posibilitate indeterminată (orice bloc de marmură este, în acest sens, o statuie în «potenţă»; puterea activă este o posibilitate care tinde spre realizare (un ou conţine un pui în «potenţă»). **2.** În filosofia clasică (Malebranche, Leibniz...): sursă de acţiune, cauzalitate activă şi eficace.

Moştenind o îndelungată tradiţie filosofică, noţiunea de potenţă (putere) vehiculează astăzi semnificaţii cu conotaţii contradictorii. Pe de-o parte, conform sensului său aristotelic, potenţa (în opoziţie cu actul*) nu este decât o tendinţă nedeterminată, o simplă virtualitate ambiguă, asociată întotdeauna cu pasivitatea indecisă a materiei (în opoziţie cu forma*). Pe de altă parte, potenţa, în sensul său modem de această dată, evocă ideea unei energii sau puteri active şi eficace, care tinde să producă efecte reale. Noţiunea de «potenţă activă» permite totuşi restabilirea unităţii conceptului, dincolo de ambiguitatea sa.

Termeni învecinaţi: capacitate; energie; posibilitate; virtualitate.
Termeni opuşi: act; formă.

VOINŢĂ DE PUTERE
La Nietzsche*: manifestare sau afirmare a puterii, principiu sau esenţă a oricărei forţe atât active, cât şi reactive. Trebuie să facem deosebire între aceasta şi simpla voinţă de dominaţie (cf. Nietzsche).

Termeni corelaţi: autoritate; forţă; materie; putere.

PYRRHON din Elis (cca. 340-275 î.Cr.)

Întemeietor al Şcolii sceptice, învăţământul său a fost, ca şi cel al lui Socrate, exclusiv oral. Gândirea sa ne este cunoscută datorită elevului său Timon din Philius. Cf. Scepticism.

PYRRHONISM

Cf. Pyrrhon din Elis şi scepticismul.

q

QUIDDITATE

(s.f.) **Etim.:** din latina scolastică *quidditas*, «esență». **La Artistotel** (iar apoi în tradiția scolastică): esență, în măsura în care ea se exprimă printr-o definiție și face inteligibilă ființa. **La sfântul Toma**: sinonim cu formă, adică, sinonim cu acel ceva prin care un lucru este ceea ce este.

Termeni învecinați: esență; formă. **Termen corelat:** substanță.

QUINE W. Van Orman (născut în 1908)

REPERE BIOGRAFICE

Matematician, logician și filosof, W. Van Orman Quine a predat filosofia până în 1978 la Harvard, în SUA.

După ce a început prin a scrie tratate de logică, Quine s-a orientat treptat către problemele generale ale teoriei cunoașterii. El s-a considerat empirist (cf. Empirism), însă se situează pe o poziție critică în raport cu empirismul clasic și chiar în raport cu empirismul contemporan al Cercului de la Viena* (cf. Carnap). El respinge ceea ce el numește «cele două dogme ale empirismului»: pe de-o parte, stabilirea unei distincții absolute între adevăruri analitice* și adevăruri sintetice*, iar pe de altă parte, caracterul atomar al adevărului și al semnificației propozițiilor. Pentru Quine, nici o propoziție nu poate fi adevărată sau falsă, adică cu semnificație, independent de celelalte; altfel spus, nu există «propoziții atomare», pornind de la care ar fi posibil să reconstruim logic ansamblul cunoașterii.

Empirismul lui Quine presupune de fapt o redefinire a noțiunii de experiență*. Aceasta nu este înțeleasă ca un ansamblu de «date» independente de spirit, pe care acesta din urmă ar putea să se sprijine, ci este definită în termeni de comportament – de unde rezultă o critică «comportamentalistă» a noțiunii obişnuite de «semnificație*». Semnificația unui cuvânt nu este nimic altceva decât ansamblul reacțiilor de aprobare ale anturajului atunci când acest cuvânt este pronunțat cu ocazia unei ocurențe sensibile. De exemplu, a spune despre cuvântul «iepure» că semnifică un animal determinat, înseamnă a spune că, de fiecare dată când în prezența acestui animal zicem: «Iată, un iepure», această afirmație este aprobată de orice persoană din acelaşi grup lingvistic ca şi noi.

Opere principale: *Filosofia logicii* (1970), *Cuvântul şi lucrul* (1960).

r

RASĂ

Cf. Rasism

RASISM

(s.n.). **Etim.:** termen format către 1920, pornind de la termenul *rasă*. **Sens comun: 1.** Teorie sau doctrină potrivit căreia există o ierarhie între «rase» şi, de asemenea, există o voinţă de a feri «rasa superioară» de orice amestec cu o altă rasă. **2.** Afirmare a superiorităţii unei «rase» sau a unui popor şi «justificare», pornind de la această axiomă, a dreptului său de a domina alte grupe, sau «rase», considerate inferioare. **3.** Ansamblu de atitudini şi de comportamente inspirate de această teorie în una sau alta dintre variantele sale.

Se asociază în mod curent rasismul, xenofobia, respingerea celuilalt şi etnocentrismul. Totuşi, aceste ultime trei noţiuni sunt constante culturale: orice individ are tendinţa de a se identifica cu normele propriei sale culturi, să o valorizeze peste măsură şi să-l respingă pe celălalt în tenebrele barbariei.

Doctrina rasistă, dimpotrivă, nu-şi face apariţia decât foarte recent în istoria noastră (sec. al XIX-lea) prin, în special, celebrul *Eseu asupra inegalităţii raselor umane* al lui Gobineau (1856), care face apologia rasei ariene şi anunţă decadenţa civilizaţiei, decadenţă rezultată din amestecul sângelui şi al raselor. Astfel de teorii, care vor trimite către crimele naziste şi către marile masacre ale secolului XX (de exemplu, genocidul armenian), apar astăzi cu claritate ca fiind ideologii reacţionare, destinate să justifice, de o manieră pretins ştiinţifică, exploatarea «raselor» zise inferioare. Însă conceptul de «rasă» nu este decât un pseudo-concept, privat de orice fundament ştiinţific, iar explicaţiile sale «raţionale», sistematice, pentru a nu spune simpliste, au puţine şanse să îşi atingă scopurile. De fapt, rasismul a cunoscut atât de multe metamorfoze şi variante încât explicaţiile reducţioniste nu mai sunt de luat în consideraţie aici. Pierre André Taguieff arată (în *Forţa prejudecăţilor*, 1987) că nu există numai un rasism, ci cel puţin două (două variante tipice), cu logici diametral opuse. Rasismul de «dominaţie», inegalitar şi etnocentric, pretinde să justifice asimilarea, dominaţia şi exploatarea celuilalt. Dimpotrivă, rasismul «diferenţialist» – care pune accentul pe «diferenţa» dintre rase – se supune unei logici de exterminare sistematică a celuilalt, care nu este (din punctul său de vedere) nici asimilabil, nici de considerat «inferior». Nazismul, care pornea de la acest al doilea tip de rasism, nu putea deci decât să-i elimine pe toţi evreii, handicapaţii şi ţiganii, nu din întâmplare, ci pentru că aceasta era «logica» sa. Aceasta îl diferenţiază de rasismul de tip colonialist bazat, potrivit interpretării marxiste, pe interes.

Termeni învecinaţi: xenofobie. **Termeni corelaţi:** diferenţă; etnocentrism; etnologie; ideologie.

RAŢIONAL

(adj.). **Etim.:** lat. *ratio*, «calcul», «socoteală». **Sens comun şi filosofic:** **1.** Fondat pe raţiune, conform exigenţelor sau principiilor sale. **2.** Independent de experienţa sensibilă.

Termeni învecinaţi: logic; rezonabil; riguros. **Termeni opuşi:** ilogic; iraţional. **Termeni corelaţi:** logic; raţiune; raţionalism; rezonabil.

RAŢIONALISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *ratio*, «calcul», «socoteală». **Filosofie:** doctrină care constă în a privilegia raţiunea ca mijloc de cunoaştere sau de explicare a realităţii.

Mai multe tipuri de doctrine filosofice pot fi calificate drept raţionaliste: **1.** acelea care atribuie raţiunii umane capacitatea de a cunoaşte adevărul* şi care se opun scepticismului*; **2.** cele care consideră raţiunea ca pe un mijloc de cunoaştere sigur şi independent de experienţa sensibilă* (cf. Platon, Descartes, Leibniz...) şi care se opun celor care susţin empirismul*; **3.** acelea care, recunoscând interdependenţa dintre raţiune şi sensibilitate, atribuie raţiunii puterea de a fonda cunoaşterea şi morala (cf. Kant); **4.** cele care privilegiază raţiunea ca principiu de explicaţie al universului, prin opoziţie cu credinţa*, misticismul, sau superstiţia (cf. Spinoza); **5.** cele care afirmă caracterul raţional al realităţii, al sensului istoriei etc. (cf. Hegel).

Termeni opuşi: credință; empirism; misticism; scepticism; superstiție. **Termeni corelați:** cunoaştere; empirism; rațiune; scepticism.

RAȚIUNE

(s.f.) **Etim.:** latinescul *ratio*, «calcul», «socoteală». **Sens comun: 1.** Facultate de a cunoaşte, de a judeca, de a-şi determina conduita. **2.** Motiv, cauză. **3.** Justificare. **Filosofie: 1.** Facultate de a combina judecăți. **2.** Facultate de a judeca bine. **3.** Cunoaştere naturală, prin opoziție cu credința. **4.** Principiu de explicație, cauză. **5.** Justificare.

Oricare ar fi nuanțele introduse de către unii sau de către alții în definiția specifică pe care ei o dau rațiunii, în condițiile pe care ei le fixează exercițiului ei, sau în tipul de întrebări pe care şi le pun în legătură cu ea, toți filosofii văd în rațiune ceva propriu omului, adică facultatea superioară care comandă în acelaşi timp limbajul*, gândirea*, cunoaşterea* şi moralitatea*.

Cel mai bun ghid

În calitate de facultate de a combina judecăți*, rațiunea ghidează spiritul în investigația sa măsurată şi ordonată a tot ceea ce el încearcă să cunoască. Conceptele* sintetizează reprezentările formate pornind de la senzații, de la sentimente şi de la manifestări ale voinței; judecățile unesc conceptele pentru a elabora cunoaşterea ființelor şi a lucrurilor. Rațiunea este în ultimă instanță facultatea care ne face capabili să formăm aceste concepte şi aceste judecăți, să organizăm cunoştințele noastre în sisteme*, şi să dăm un sens universului, introducând o ordine* în reprezentările simbolice pe care le avem despre el. În exercitarea acestei funcții rațiunea se opune deci sensibilității*, care nu poate conduce singură la problema sensului, şi credinței*, care pune problema sensului în ordinea credinței şi nu în cea a ştiinței. Filosofii greci au fost primii, în cadrul civilizației noastre, care au încercat o investigație rațională a lumii.

Facultatea de judecare

Acestei activități esențiale a spiritului îi este recunoscută cel mai adesea, în mod plenar, puterea de a judeca bine. Rațiunea se opune astfel nebuniei şi pasiunii necontrolate. Pentru cea mai mare parte a filosofilor, ea poate şi trebuie să regleze nu numai cunoaşterea lumii, ci şi conduitele umane. Rațiunea este pură (Kant*) pentru că ea oferă *a priori* (independent de orice experiență) atât principiile cunoaşterii, cât şi pe cele care trebuie să regleze acțiunea: ea poate fi deci atât pură cât şi practică*. Numai ea (şi nu intelectul*) poate postula libertatea, nemurirea sufletului şi pe Dumnezeu. Ea este deci fundamentul posibilității moralității.

Universalitatea rațiunii

Este rațiunea universală? Toți filosofii secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea erau în mod manifest convinşi de acest lucru: din ideea că rațiunea reprezintă ceea ce este propriu omului se deduce facil aceea că toți oamenii își găsesc în ea aceleași principii de cunoaștere și de acțiune. Totuși, necunoașterea și/sau dominarea societăților zise «primitive» de către societățile dezvoltate din punct de vedere economic au impus, în mod paradoxal și pentru o lungă perioadă de timp, ideea că modurile de viață și de gândire ale acestor societăți ar fi mai puțin raționale decât cele specifice nouă. Dezvoltarea etnologiei* și a antropologiei* conduce la schimbarea modului de a pune problema: manifestările rațiunii nu sunt universale, ci relative la marea diferență dintre condițiile exercitării ei.

Concepția lui Hegel despre rațiune

«Rațiunea guvernează lumea și, în consecință, istoria universală s-a derulat și ea de o manieră rațională». Hegel* rezumă astfel, la începutul lucrării sale *Rațiunea în istorie,* dubla sa convingere că tot ceea ce se petrece în lume are un sens, și că acest sens este cel al progresului* constant al rațiunii. Chiar dacă oamenii nu acționează de o manieră rațională, un Spirit* superior voințelor particulare ghidează cursul lucrurilor și sfârșește întotdeauna prin a determina acțiunile individuale să servească la realizarea unor scopuri pe care ele nu le urmăreau în mod special, însă care își dau concursul la triumful rațiunii: progresul libertății (reculul dominației omului de către om), îndreptare către un stat mondial rațional, conform intereselor superioare ale umanității etc. (cf. Istorie).

Termeni învecinați: cauză; gândire; inteligență; motiv; spirit. **Termeni opuși:** credință; nebunie; pasiune. **Termeni corelați:** cunoaștere; gândire; irațional; morală; rezonabil; raționament; raționalism; rațional; știință; sens; virtute.

RAWLS John (născut în 1921)

REPERE BIOGRAFICE

Filosof american, născut în 1921. Lucrarea sa: *Teoria dreptății* (1971) a avut o influență considerabilă în Statele Unite, continuând să suscite și astăzi numeroase dezbateri și polemici. Succesul lucrării se ridică la înălțimea criticilor – pe cât de numeroase, pe atât de vehemente – pe care a reușit să le suscite.

Un prim paradox

Contemporană declinului doctrinei marxiste, filosofia lui John Rawls reface legăturile cu tradiția idealistă a filosofiei politice. Îndepărtând faptele (precum Rousseau*) într-o primă etapă cel puțin, John Rawls pune problema dreptății în termeni de instaurare: cum s-ar putea institui, se întreabă el, o formă dreaptă de organizare socială, făcând abstracție de orice considerație particulară (tradiții și moravuri proprii unei societăți sau alteia)? Pornind de aici, el imaginează o situație perfect ipotetică (comparabilă cu «starea de natură*» a vechilor teoreticieni ai contractului* social), în care un ansamblu de persoane trebuie să aleagă principiile de repartizare a bunurilor fundamentale pe care ei doresc să le adopte pentru o societate viitoare. Punctul important este următorul: aceste persoane ignoră care va fi poziția lor în această societate viitoare («vălul de ignoranță»). Ei nu pot deci să vrea să favorizeze pe cineva: prin această ipoteză ei vor opta deci pentru organizarea cea mai bună pentru toți, adică pentru soluția care va fi cea mai avantajoasă la nivel global, şi care nu va sacrifica *a priori* nici o categorie socială (nici pe cele mai favorizate prin naştere, nici pe cele mai dezavantajate, nici pe oricare alta...). Decizia generală – pentru a încheia – este foarte paradoxală: chiar dacă nici un individ rezonabil plasat într-o astfel de situație nu va putea dori o societate nedreaptă (care ar putea sacrifica interesele şi drepturile unora în favoarea comunității sau a uneia dintre părțile sale), totuşi toți trebuie să cadă de acord asupra recunoaşterii bunei fundamentări a inegalităților sociale şi economice.

Două principii de bază

Principiile reținute vor fi, potrivit lui Rawls, următoarele:

«1. Fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la sistemul cel mai extins de libertăți de bază egale pentru toți, care să fie compatibil cu acelaşi sistem pentru ceilalți.

2. Inegalitățile sociale şi economice trebuie să fie organizate astfel încât: a) să ne putem aştepta rezonabil ca ele să fie în avantajul fiecăruia; b) ca ele să fie ataşate unor poziții şi funcții deschise tuturor.» (*Teoria dreptății*).

Primul principiu, care exprimă angajamentul lui Rawls în favoarea liberalismului, semnifică faptul că libertatea este primul dintre bunuri şi că dreptatea – concepută ca echitate* – înseamnă mai întâi şi în mod esențial repartiția egală între toți oamenii a acesteia, ea constituind valoarea şi demnitatea lor. Acest principiu nu poate suferi nici o excepție, şi el este absolut prioritar: libertatea nimănui nu va fi sacrificată în nici un caz, şi pentru nici un motiv. Spre deosebire, al doilea principiu este mult mai original şi mai ambiguu. Ce semnifică el cu exactitate? El semnifică faptul că inegalitățile sociale şi economice pot fi tolerate, în sensul că ele constituie la nivel global o situație mai profitabilă pentru toți (în fapt, inegalitățile servesc drept stimul al activității, ele cresc rezervele totale de bunuri şi de produse disponibile). Însă, această toleranță întâmpină limite foarte stricte: pozițiile cele mai favorizate trebuie să fie accesibile tuturor (principiu democratic al egalității de şansă) şi inegalitățile nu sunt tolerabile decât dacă ele sunt profitabile tuturor sau celor mai defavorizați. Să admitem de exemplu că o dispunere este în aparență foarte inegalitară: instituirea unei şcoli private de un nivel foarte înalt sau chiar a unei filiere foarte elitiste în cadrul şcolii publice. Trebuie să respingem din start aceste posibilități? În mod sigur nu, va răspunde Rawls, pentru că una sau cealaltă, în anumite condiții (burse, încurajare şi susținere a celor mai motivați, în mod special atunci când ei sunt defavorizați), pot fi profitabile pentru toți. Astfel, menținerea clasei I într-un metrou poate fi profitabilă tuturor, dacă se decide să se faciliteze accesul celor handicapați în orele de vârf...

Teoria lui Rawls a fost contestată pe mai multe planuri, atât de mediile intelectuale de dreapta, cât și de stânga. Dinspre dreapta i se reproșează susținerea statului-providență (statul-asistență) pentru că insistă asupra necesității de a lua mai întâi în calcul interesul celor mai defavorizați; dinspre stânga, legitimarea logicii instituțiilor economice dominante («piața»). În sfârșit, alții se indignează de pretenția sa de a extrage dintr-o concepție individualistă, occidentală și, mai clar, «kantiană» despre om, o concepție atemporală și universală asupra dreptății. John Rawls a răspuns acestor critici în lucrările sale ulterioare, iar dezbaterile sunt departe de a fi închise.

Principale scrieri: *Teoria dreptății* (1971); *Liberalismul politic* (1988); *Dreptate și democrație* (1993).

RĂUL

(s.n.) **Etim.** fr. *mal*: de la cuvântul latin *malum*, «rău», «suferință». **Sens curent:** tot ceea ce afectează un individ psihic sau moral, îl face să sufere sau îi face o nedreptate. **Morală:** tot ceea ce este obiectul dezaprobării și împotriva căruia omul trebuie să lupte (păcatul, greșeala, cruzimea, violența...).

«Dacă Dumnezeu există, atunci de unde vine răul?»: încercând să rezolve această problemă teologică clasică, Leibniz* distinge răul metafizic (simpla imperfecțiune a creaturilor), răul fizic (suferința) și răul moral (sau păcatul). Răul metafizic este în mod necesar rezultatul condiției limitate a oricărei creaturi; răul fizic (suferința) este o consecință a răului moral: numai acesta din urmă pune o adevărată problemă. Pentru rezolvarea sa, va trebui să-l «justificăm pe Dumnezeu», străduindu-ne să conciliem libertatea* umană și atotputernicia divină. Acesta este obiectul lucrării *Teodiceea*.

Filosofii atei pun în mod evident problema răului în termeni foarte diferiți: nu numai că răul nu este conceput ca o greșeală – o transgresiune –, dar el este considerat de către unii ca o noțiune fluctuantă și relativă (căci, potrivit lui Nietzsche*, cei care spun: «Bine pentru toți, Rău pentru toți») nu sunt decât «cârtițe și pitici» *Așa grăit-a Zarathrustra*.

Cu toate acestea, istoria secolului XX, cu experiența lagărelor de concentrare, tinde să pună din nou în discuție problema filosofică a răului. Oare răul nu se situează în chiar inima omului? Dar cum am putea accepta această perversitate radicală, această lipsă paradoxală de omenie a ființei umane? Dacă Dumnezeu există, dorește el răul – răutatea creaturii sale –, sau îl permite fără a-l dori? Meditând asupra genocidului nazist, Hans Jonas* se întreba dacă Dumnezeu nu și-a «asumat un risc» creând universul în ansamblu și omul în particular. Potrivit acestui filosof, astăzi este posibil să se considere că suferința, devenirea şi grija sunt predicate care îl vizează pe creator şi nu numai pe om, «creația sa expusă hazardului» (*Conceptul de Dumnezeu după Auschwitz*, 1944).

Termeni învecinati: greşeală; nefericire; răutate; păcat; perversitate; suferință. **Termeni opuşi:** bine; fericire; inocență. **Termeni corelați:** datorie; maniheism; morală; religie.

RĂZBOI

(s.n.) **Etim.:** cuvânt germanic *werra*, «război». **Sens larg:** orice gen de înfruntare, de luptă sau chiar de rezistență (ex.: «a declara război nedreptății»). **Sens strict:** luptă armată între grupuri sociale sau între state. **La Rousseau:** «Războiul nu este atât o relație de la om la om, cât o relație de la stat la stat, relație în care particularii nu sunt inamici decât în mod accidental». **La Clausewitz:** «Războiul este un act de violență destinat constrângerii adversarului de a acționa potrivit voinței noastre»; altfel spus, războiul «nu este decât continuarea politicii prin alte mijloace».

Este oare războiul ineluctabil?

«Razboiul este inerent umanității şi va dura cât va dura si aceasta: el face parte din morala ei». Prin caracterul ei paradoxal, această formulare a lui Proudhon merită să ne rețină atenția. Potrivit lui, umanitatea s-ar afirma şi s-ar civiliza prin război: «Dacă prin absurd, scrie el în *Războiul şi pacea*, natura l-ar fi făcut pe om un animal exclusiv muncitor si sociabil, şi deloc războinic, el ar fi căzut încă din prima zi la nivelul jivinelor pentru care asocierea este chiar destin».

Gânditorii care – fără a-i acorda totuşi o valoare morală – au subliniat caracterul pozitiv, în anumite privințe, al războiului sunt foarte numeroşi. Alții, printre care şi Freud, i-au subliniat caracterul ineluctabil: «Războiul, scrie el, nu poate fi eliminat; atâta timp cât popoarele vor avea condiții de existență atât de diferite şi cât repulsia lor reciprocă va fi atât de violentă, vor exista cu necesitate războaie». Violențele războinice constituie probabil o supapă necesară pentru aceste energii mortificatoare, pe care filosoful Jan Patočka* le numeşte «forțele nopții». Pe de altă parte, se pune întrebarea: oare războiul nu este indisociabil de acțiunea politică, aşa cum subliniază Machiavelli*, Clausewitz, sau recent Raymond Aron*?

În sfârşit, unii autori, cum este cazul lui Vaclav Havel, merg până la a se întreba dacă omul occidental nu a pierdut cumva sensul existenței renunțând la orizontul sacrificiului suprem, legat indisociabil de acesta. «O viață care nu este dispusă să se sacrifice pentru propriul sens nu merită să fie trăită», scria prietenul său Jan Patočka*, mort pentru ideile sale.

Războaiele secolului XX

Trebuie oare să disperăm în privința omului? În fapt, războaiele ale căror teatru a fost şi este încă secolul XX au fost cele mai crude, cele mai inumane şi cele mai distructive din întreaga noastră istorie. Cu toate acestea, ceea ce este cel mai rău nu a fost încă comis; este vorba de războiul nuclear total («Dacă unul sau altul câştigă, scrie Hannah Arendt*, este sfârşitul ambilor»). Distrugerea sistematică a unor populaţii întregi, exploziile de furie şi ura au atins asemenea cote încât problema «punerii în afara legii» a războiului a devenit astăzi o miză prioritară şi esenţială. Prin lucrarea sa *Spre pacea eternă. Un proiect filosofic* (1795), Kant a deschis calea reflecţiilor asupra unei păci internaţionale durabile. Însă, dacă obiectivul – domnia dreptului – poate atrage teoreticienii şi oamenii politici aparţinând tuturor naţiunilor, problema mijloacelor ce trebuie utilizate pentru a instaura o astfel de «ordine mondială» continuă să divizeze în mod tragic principalii actori în cadrul dezbaterii politice internaţionale. În fapt, presupunând că ar exista «războaie drepte», determinarea cazurilor relevante pentru această categorie este cel puţin problematică.

Termeni învecinaţi: conflict; discordie; înfruntare; luptă; ostilitate; violenţă. **Termeni opuşi:** concordie; drept; pace. **Termeni corelaţi:** pace; violenţă.

REAL

Cf. Realitate.

REALISM

(s.n.) **Etim.:** în latina medievală *realis*, derivat din *res*, care semnifică «lucru». **Sens comun:** atitudine care valorizează realitatea ca pe un dat demn de luat în consideraţie, fie pentru că nu este posibil, fie pentru că nu este de dorit să procedăm altfel. **Estetică:** teorie artistică ce afirmă că scopul artei nu este acela de a idealiza realul, ci de a-i exprima cu fidelitate caracterul, chiar dacă acesta este banal sau neplăcut. **Metafizică:** orice doctrină care afirmă că există o realitate independentă de gândire. **Matematică:** concepţie potrivit căreia obiectele şi relaţiile matematice au o existenţă independentă de spiritul uman.

Realismul este o atitudine spontană. În mod natural, noi considerăm că realitatea nu numai că există în afara spiritului nostru, dar şi că realitatea este aşa cum el ne-o prezintă. Însă, tocmai această formă de realism este respinsă de către filosofie, în măsura în care ea critică certitudinile imediate şi prost fondate. Exemplar în acest sens este demersul lui Platon*, el ajungând la un realism de un nivel secund, în totală opoziţie cu realismul prim, «naiv» şi lipsit de reflecţie. În *Dialogurile* sale, Platon îşi propune să demonstreze că lumea sensibilă*, pe care noi credem că o cunoaştem, este în fapt schimbătoare, contradictorie. Singura realitate, realitatea adevărată este, potrivit lui, aceea a lumii inteligibile*. Ideile, care servesc drept fundament lucrurilor, există în afara acestora din urmă şi a spiritului nostru care le concepe. Această formă de realism care conferă ideilor o existenţă separată va fi reluată în Evul Mediu cu prilejul faimoasei Certe a universaliilor, şi va exprima doctrina potrivit căreia ideile generale – sau «universaliile» – există în afara spiritului care le concepe. Urmaşă a acestei tradiţii, prima concepţie a lui Russell*, potrivit căreia obiectele şi relaţiile matematice au o existenţă reală şi separată de spirit, este de asemenea un realism. Calificarea drept «realiste» a unor doctrine care afirmă că ideile există în acelaşi fel – dacă nu la un nivel superior – ca şi lucrurile poate să pară paradoxală. Nu se poate vorbi despre ele mai degrabă în termeni de idealism, aşa cum se procedează în mod curent cu Platon, spre exemplu? Şi totuşi, prin intermediul realismului se exprimă ideea potrivit căreia spiritul nu este atotputernic, că el nu poate să producă singur adevărul*, că acesta se impune fără ca noi să putem dispune, aşa cum credeau sofiştii, pe care Platon i-a combătut la vremea sa. În acest sens, realismul filosofic se opune unui anumit idealism, potrivit căruia spiritul, plasat în lume, nu ar cunoaşte în ultimă instanţă nimic altceva decât pe sine însuşi.

Termeni învecinaţi: materialism; naturalism. **Termeni opuşi:** idealism; spiritualism. **Termeni corelaţi:** idealism; nominalism; realitate.

REALITATE

(s.f.) **Etim.:** latinescul *res,* «lucru». **Sens comun:** ansamblu de lucruri care sunt, adică de lucruri care au o existenţă obiectivă şi constatabilă. **Filosofie:** prin opoziţie cu aparenţa, existenţa autentică a lucrurilor.

Dacă cunoaşterea impune un obiect stabil, realitatea lucrurilor nu ar trebui identificată cu aparenţa lor sensibilă, întotdeauna fugară şi schimbătoare. Aşa cum arată Platon*, adevărata realitate trebuie deci căutată într-o lume inteligibilă, lumea Ideilor, fundament a tot ceea ce există în lumea sensibilă şi care permite cunoaşterea acesteia. Realitatea trebuie să ne ofere lucrurile aşa cum sunt în ele însele, şi nu numai aşa cum ele ne apar: ea este adevărul* lor, şi ca atare ea se identifică cu un substrat metafizic, suport al calităţilor sensibile. Însă, cum anume se poate disocia între ceea ce este şi reprezentarea pe care noi o avem despre ceea ce este? Dacă trebuie să plasăm într-un plan transcendent fiinţa autentică a lucrurilor, nu ne interzice chiar această transcendenţă* accesul la ele? Tocmai această opoziţie dintre aparenţă* şi realitate începe să fie pusă în discuţie de către reflecţia kantiană: pentru noi, realitatea nu este nimic altceva decât felul în care ne apar lucrurile, ea este de natură fenomenală: o manifestare sensibilă a lucrului. Şi dacă realitatea nu este adevărul, aceasta se întâmplă pentru că ea nu este atât o cunoaştere, cât această calitate particulară a lucrului pe care ni-l dă într-o prezenţă ireductibilă.

Termeni învecinați: lucru; ființă; fenomen. **Termeni opuşi:** ficțiune; iluzie. **Termeni corelați:** aparență; cunoaştere; existență; realism; substanțialitate.

REDUCȚIE

Cf. Husserl.

REFERENT

(s.m.). **Etim.:** latinescul *referre,* «a se raporta». **Lingvistică:** termen utilizat de anumiți lingvişti pentru a desemna tipul de ființe sau de lucruri la care trimite un cuvânt în realitate.

Termeni corelați: limbaj; semnificant; semnificat.

REFULARE

(s.f.) **Etim.** latinescul *fullare,* «a călca o stofă», «a presa», «a refula» («a împinge din nou») semnifică deci «a respinge». **Psihanaliză:** operație prin care un subiect se forțează să respingă sau să mențină în inconştient gânduri, imagini, amintiri... al căror acces în conştiință ar fi o sursă de neplăcere şi de suferință.

Concept capital al psihanalizei* freudiene, refularea se explică prin acțiunea de rezistență pe care cenzura conştiinței morale* (supraeul*) sau nevoia de a-şi satisface exigențe materiale sau sociale, le opun apariției anumitor dorințe. Astfel, reținute sau respinse în inconştient*, ele pot tulbura eul conştient sub forma unor simptome, care le «deghizează» (obsesii, fobii, lapsus...). Pentru conştiință aceste simptome nu sunt deci într-un raport comprehensibil cu refularea: cura psihanalitică vizează urcarea în câmpul conştiinței a condițiilor care au condus la formarea lor. Dacă refularea devine comprehensibilă, conflictul dintre apărările inconştiente şi dorințele refulate încetează să mai fie patologic.

Termeni învecinați: apărare; reprimare. **Termeni corelați:** catharsis; inconştient; lapsus; pulsiune; psihanaliză; vis; sublimare.

REGULĂ

(s.f.) **Etim.:** latinescul *regula,* «regulă» (în sens material), «etalon». **Sens comun:** formulare care indică sau prescrie conduita de urmat sau acțiunea de efectuat într-o situație sau într-un domeniu determinat.

Ca instrument care serveşte la trasarea de linii drepte sau la măsurare, o regulă indică «drumul drept» ce trebuie urmat pentru a acționa potrivit normelor* în vigoare într-un domeniu sau altul al gândirii sau al acțiunii, sau potrivit principiilor* care prescriu calea de urmat pentru a atinge anumite scopuri (ex.: regulile morale, cele ale compozițiilor muzicale, cele ale calculului etc.). Descartes*, de exemplu, a formulat tot atât de bine «principalele reguli ale metodei*» de a progresa în cunoaștere, «pe cele ale moralei pe care el o extrage din această metodă» (*Discurs asupra metodei*, Introducere), ca și «regulile pentru îndrumarea spiritului», cărora el le-a dedicat tratatul cu același nume.

Termeni învecinați: normă; precept; principiu. **Tremeni corelați:** lege; metodă; normă/normativ; principiu; valoare.

RELAȚIE

(s.f.) **Etim.:** latinescul *relatio*, «acțiune de a purta din nou». **Sens comun:** legătură ce unește un termen sau un obiect de un altul.

Un sistem de relații între obiecte oarecare și permutabile (un joc de cărți, de exemplu) este o structură*.

Științele formale consideră sistemul logic de relații în mod independent de elementele pe care le leagă. În matematică, spre exemplu, axiomatizarea constă în a face abstracție de sensul termenilor, pentru a nu considera decât relațiile lor.

Termeni învecinați: legătură. **Termeni corelați:** axiomatică; cauzalitate; formă; structură.

RELATIVISM

(s.n.) **Etim.:** format pornind de la adjectivul *relativ*, din latinescul *relatio*, «acțiune de a purta din nou». **Filosofia cunoașterii: 1.** Concepție care afirmă că adevărul este relativ la indivizi (concepție susținută în sec. V î.Cr. de către sofistul Protagoras și școala sceptică, pe care el a influențat-o – cf. Scepticism). **2.** Afirmarea imposibilității unei cunoașteri absolute a principiilor și a cauzelor prime, știința autentică mulțumindu-se cu relativul, adică cu a stabili prin observație relațiile dintre fenomene (teză a pozitivismului lui Auguste Comte). **Etnologie și sociologie:** doctrină care insistă asupra diferenței de cultură și de valori ale societăților, combate tendința de a judeca alte sisteme sociale în virtutea celui propriu (cf. Etnocentrism) și susține toleranța. În acest sens, relativismul refuză ideea posibilității valorilor universale.

Termeni învecinați: istoricism; scepticism. **Termeni corelați:** adevăr; cultură; etnocentrism; pozitivism; sofism; toleranță; universalism.

RELIGIE

Termenul religie provine din latinescul *religio*. Se pune întrebarea, acest termen, la rândul său, vine de la *religare*, «a lega» sau *religere*, «a primi din nou», «a aduna»? Este dificil de stabilit. Aceste două piste etimologice trimit în orice caz la dublul aspect al religiei: pietatea care-i leagă pe oameni de divinitate (ceea ce Bergson* numea «religie dinamică»), şi practica rituală instituţionalizată (pentru Bergson «religie statică»). Religia este astfel definită în mod curent ca un ansamblu de credinţe şi de rituri comportând un aspect subiectiv (sentimentul religios sau credinţa) şi un aspect obiectiv (ceremonii, instituţii, eventual o biserică).

Religia sau religiile?

Religia este un fenomen remarcabil atât prin universalitatea, cât şi prin diversitatea sa. În fapt, există multiple forme de religie, atât în timp, cât şi în spaţiu – însă faptul religios nu este mai puţin universal: nu există societate în care să nu se poată repera, sub o formă sau alta, manifestări ale vieţii religioase. Ce raporturi există între nenumăratele diferenţe ce pot fi observate de la o religie la alta?

Ambivalenţa termenului provine din faptul că el nu caracteriza la începuturi decât religia creştină – numai apoi conceptul de religie s-a extins la orice manifestare a vieţii sociale în care poate fi observată ritualitate şi credinţă. Ancheta sociologică sau etnologică – care, din start, nu recunoaşte decât diversitatea – riscă deci să facă caducă univocitatea conceptului de religie.

Sacrul şi profanul

Această unitate poate fi totuşi găsită, nu în credinţa într-un dumnezeu sau altul, sau în puteri supranaturale, ci în opoziţia, pe care o stabileşte orice religie, între sacru* şi profan. Profanul este realitatea ordinară, nesemnificativă, care nu se defineşte decât prin raport cu sacrul. Acesta (obiecte, fiinţe, locuri, monumente...) concentrează în el, într-o manieră ambivalentă (binefacere sau facere de rău), întreaga semnificaţie a realului: în obiectul sacralizat se presupune că se exprimă o putere care relevă o ordine superioară.

Această opoziţie este deci ceea ce Durkheim* numea «forma elementară a vieţii religioase», elementul constitutiv al oricărei religii. Sacrul nu apare ca atare decât pe fondul profanului; invers, o lume devenită în întregime profană, în care toate legăturile, momentele şi lucrurile ar fi echivalente, ar fi o lume ireligioasă.

Însă existenţa unei asemenea lumi este puţin probabilă: chiar şi în societăţile contemporane, cele mai puternic laicizate, este posibil să receptăm reziduuri ale conştiinţei religioase. Este vorba mai degrabă aici de religiozitate, decât de religie propriu-zis. Însă se poate observa religiozitate în atâtea practici şi atitudini «profane», încât însăşi specificitatea conceptului de religie se prăbuşeşte.

Credinţă şi raţiune, religie şi filosofie

Pentru a regăsi autenticul sens al vieţii trebuie deci să luăm în consideraţie conţinutul de semnificaţie al experienţei sacrului. În faţa sacrului omul religios are experienţa unui «cu totul altceva», teribil şi fascinant, înspăimântător şi admirabil: o transcendență*, sau ceea ce teologul german Rudolph Otto numește, pentru a nu-l reduce la Dumnezeul iudeo-creștin, «numinosul» (de la latinescul *numen*, «divinitate»). Ar trebui deci să considerăm că întreaga religiozitate se naște din sentimentul finitudinii* sale pe care îl încearcă omul și din dependența sa față de o putere care-l depășește. Atitudinea religioasă prin excelență este deci credința*.

Aceasta este, așa cum o indică etimologia sa (*fides*), «încredere». Credinciosul se încredințează lui Dumnezeu pentru că se vede limitat și pentru că Dumnezeu este putere infinită. Actul de credință este deci legat de adevăruri* considerate esențiale, însă misterioase, situate dincolo de ceea ce rațiunea poate înțelege («adevărurile inimii», potrivit lui Pascal) și care sunt obiectul unei revelații.

Rațiunea și credința, filosofia și religia au avut întotdeauna raporturi complexe, oscilând între ostilitate declarată și principiul unei colaborări (Sf. Anselm și Sf. Toma d'Aquino* au pus astfel filosofia «în serviciul teologiei»). Din punct de vedere filosofic, necesitatea credinței se fondează totuși pe slăbiciunile rațiunii. Raționalizarea adevărurilor revelate ar da deci dovadă de o atitudine non-religioasă. Dumnezeul religiei nu este, așa cum sublinia Pascal, Dumnezeul abstract al filosofilor; este un «Dumnezeu cu inima sensibilă». Credința este astfel o convingere care angajează întregul individ, o adeziune totală la ceea ce rămâne pentru el un mister indescifrabil. Departe de a fi o credință naivă, experiența religioasă se poate trăi în absența certitudinii, și, așa cum arăta Kierkegaard*, în angoasă*.

Religia nu este decât o iluzie?

Raționalismul clasic, cu Descartes* și Spinoza*, nu respinge credința, dar afirmă autonomia rațiunii: credința vizează salvarea sufletului, căutarea adevărului este numai problema rațiunii. Acesta poate fi încă un mod de a salva credința, limitând domeniul în care ea se exercită. Însă această procedură a favorizat, de-a lungul întregului secol al XVIII-lea, numit al «Luminilor *», un ateism* filosofic, o explicație materialistă a lumii (Helvetius*, d'Holbach*), sau cel puțin o puternică ostilitate față de ideea de revelație și față de misterul dogmelor. Acestea (păcatul originar, spre exemplu) sunt concepute ca superstiții absurde (cf. Religie naturală). Religia devine deci suspectă de a fi o înșelătorie ce se supune unor funcții sociale și politice.

Atunci când Marx*, în 1842, scrie că religia este «opiumul popoarelor», el se situează pe linia Luminilor. Însă el introduce o idee nouă: religia nu este simplă ignoranță; ea este o iluzie* care are o semnificație antropologică.

De aici ideea unei alienări* religioase, formulată înaintea lui Marx de către filosoful german Ludwig Feuerbach: Dumnezeu infinit nu este decât proiecția în afara lor a aspirațiilor umane, pe care le limitează experiența finitudinii noastre. Omul se alienează în Dumnezeu pentru că aici el se realizează într-un «altul» imaginar.

Astfel, putem vedea, împreună cu Marx, în frustrările sociale ale oamenilor cheia alienării religioase; sau chiar să bănuim, împreună cu Nietzsche*, că tot ceea ce ţine de pulsiuni morbide şi negative, pietatea religioasă şi sentimentul de culpabilitate sunt legate de obsesia păcatului. În aceeaşi măsură putem interpreta clinic iluzia religioasă, împreună cu Freud*, ca pe o «nevroză obsesională a umanităţii», rejucând indefinit şi ritual uciderea originară a tatălui.

Toate aceste interpretări ale fenomenului religios sunt reductive: ele fac din acesta un simptom al altui lucru: oprimare socială (Marx), dominaţia «negativului» (Nietzsche) sau amintire traumatică (Freud). Fiecare dintre aceste reducţii este, de altfel, în teorie, exclusivă celorlalte. Acesta este inconvenientul oricărei analize reductive a religiei: ea are tendinţa, oricare ar fi pertinenţa presupoziţiilor sale, să neglijeze diversitatea şi complexitatea fenomenului, şi să subestimeze valoarea spirituală a experienţei religioase.

Termeni învecinaţi: credinţă. **Termeni opuşi:** ateism; agnosticism; materialism.

RELIGIE NATURALĂ

Caracteristică filosofiei Luminilor a secolului al XVIII-lea, religia naturală se opune atât religiilor pozitive, adică instituite, cât şi religiilor revelate – fondate pe revelaţia unui mesaj divin (iudaism, creştinism, islam...).

Ea susţine deci un raport imediat cu Dumnezeu, fără intermediul instituţiilor ecleziastice – «naturală» se opune aici lui «artificială»; ea observă prezenţa lui Dumnezeu din legile naturii («marea carte a lumii»), mai degrabă decât din textul Bibliei; şi plasează pietatea nu în conformarea rituală, ci în conţinutul moral al prescripţiilor religioase – «naturală» semnifică deci şi «raţională» (a se vedea Kant* *Religia în limitele raţiunii*).

Termeni corelaţi: alienare; credinţă; deism; Dumnezeu; iluzie; sacru; teism; teodicee; teologie; transcendenţă.

REMINISCENŢĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *anamnesis*, «reminiscenţă», «reamintire». **Sens comun:** intuiţie confuză a ceva care se prezintă ca trecut, fără a intra totuşi în câmpul memoriei conştiente. **Filosofie:** la Platon, mit potrivit căruia conştiinţa ar consta în a recunoaşte ceea ce, fiind deja învăţat, a fost uitat.

Exprimată sub o formă simbolică, teoria platoniciană a reminiscenţei vizează să răspundă obiecţiei sofiste a inutilităţii şi imposibilităţii cunoaşterii*. A cunoaşte presupune deci că se poate învăţa, însă, dacă a învăţa înseamnă a descoperi ceva total nou, atunci cum se poate căuta ceva despre care nu avem cea mai mică idee şi cum putem şti când l-am găsit? Dimpotrivă, atunci când ştim deja ceea ce este de căutat, atunci cunoaşterea nu ne va învăţa niciodată nimic, şi astfel, pentru a nu deveni imposibilă ca acţiune, ea devine total inutilă. În acest fel, teoria platoniciană a reminiscenţei va avea o funcţie dublă. În primul rând o funcţie psihologică, pentru că este vorba de a orienta subiectul către cunoaştere, arătându-i că actul de cunoaştere este indisociabil de o acţiune interioară de cunoaştere de sine. Reminiscenţa face astfel din cunoaştere o recunoaştere, mai precis, pentru că adevărul* nu poate să-i apară decât celui care este dispus să-l primească. Însă reminiscenţa are de asemenea şi o funcţie epistemologică*: ea permite reinserarea ignoranţei şi a cunoaşterii în procesul continuu de învăţare. Ea nu mai face din ignoranţă acest neant absolut de cunoştinţe din care nu se poate ieşi decât cu preţul unui salt incomprehensibil, ci primul nivel, prima etapă către adevăr, momentul în care cunoştinţele sunt atât de îndepărtate, încât le credem uitate.

Termeni învecinaţi: amintire; memorie; rememorare. **Termeni corelaţi:** adevăr; cunoaştere; mit.

REPREZENTARE

(s.f.)**Etim.:** lat. *repraesentare*, «a face prezent». **Sens comun:** orice imagine, lucru, acţiune... destinate să facă sensibile lucruri, acţiuni... absente sau imposibil de arătat aşa cum sunt (ex.: reprezentările grafice, picturale, teatrale etc.). **Psihologie şi filosofie: 1.** Act prin care spiritul îşi face prezente obiectele. **2.** Imagine mentală ce rezultă din acest act. **Politică:** funcţie a unor persoane sau a unor instituţii care reprezintă alte persoane sau instituţii (ex.: deputaţii sunt «reprezentarea naţională»).

A reprezenta constă întotdeauna în a «asigura prezenţa a...» şi în a «înlocui» ceva sau pe cineva absent. Astfel, prin vocea deputaţilor pe care şi i-au ales, cetăţenii sunt «re-prezentaţi» în Parlament; planul unui oraş «re-prezintă» poziţiile respective ale străzilor şi ale clădirilor care îl compun în spaţiul real.

Folosirea filosofică cea mai frecventă a cuvântului reprezentare desemnează formarea de către spirit a imaginilor de orice natură, imagini care provoacă sau acompaniază sentimentele, gândurile, intenţiile noastre şi înseşi aceste imagini. Aşa cum precizează Kant* în *Critica raţiunii pure*, reprezentarea este un termen «generic»: senzaţia* sau percepţia* «însoţite de conştiinţă» (reprezentarea culorii roşu), conceptul* care corespunde unei clase de obiecte, ideea pură sunt tot atâtea tipuri de reprezentări pe care spiritul este susceptibil să le formeze, cu sau fără suportul direct al experienţei sensibile.

Termeni învecinaţi: idee; imagine. **Termeni opuşi:** lucru; realitate. **Termeni corelaţi:** cunoaştere; gândire; idee; limbaj; spirit.

REPUBLICĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *res publica,* «lucru public». **Politică şi filosofie politică: 1.** un prim sens: sinonim al statului în general. **2.** sens actual: stat non monarhic, fondat pe principiul suveranităţii populare, pe care aceasta o exercită în mod direct sau prin intermediul reprezentanţilor aleşi.

Chiar dacă, încă din secolul al XVI-lea, Machiavelli distingea principatele şi republicile, sensul originar al termenului a fost utilizat până în secolul al XVIII-lea (Rousseau*: «Numesc republică orice stat condus prin legi», *Contractul social,* II, 6.).
Totuşi, în aceeaşi epocă, sensul actual se generalizează. Apar proiecte politice republicane (Statele Unite, 1776; Franţa, 1792), iar republica se diferenţiază de alte forme de constituţii politice. De exemplu, Montesquieu* distinge guvernământul republican de alte forme de guvernământ monarhic şi despotic; astfel, el numeşte republică ceea ce Rousseau numea democraţie*. Cei doi termeni sunt de astfel astăzi adesea asociaţi: o republică, în sensul modern, este o democraţie politică.
Din punct de vedere filosofic, republica este o idee cu deschidere universală, care depăşeşte cu mult regimurile în care ea s-a întrupat, începând cu secolul al XVIII-lea, şi se poate aplica chiar şi unor monarhii, atunci când ele sunt, precum în Anglia, constituţionale.

Republica este astfel, după cum spune Kant*, esenţa oricărei constituţii politice fondate pe drept, şi presupune: **1.** egalitatea în faţa legii şi egala libertate a tuturor; **2.** voinţa comună a unui interes general, nereductibil la interesele particulare ale fiecăruia; **3.** participarea tuturor la viaţa publică, adică politizarea conştiinţelor (fiecare trebuie să se simtă vizat de către problemele statului); **4.** virtutea cetăţenilor şi o educaţie civică ce vizează să crească preocuparea fiecăruia pentru interesul comun (de unde importanţa pe care, spre exemplu, Republica Franceză a acordat-o întotdeauna şcolii).
În acest sens, republica se defineşte mai degrabă ca o «persoană publică» (Rousseau vorbeşte astfel de «eu comun», de «voinţă generală»), decât ca un «lucru public».

Termeni învecinaţi: democraţie.
Termeni opuşi: despotism.
Termeni corelaţi: cetăţean; stat; politic; suveranitate; voinţă (generală).

RESPECT

(s.n.) **Etim.:** lat. *respectus,* «menajament», «consideraţie». **Sens comun:** sentiment pe care-l impune valoarea unei persoane, a unei idei sau a unei reguli, şi care conduce la a se abţine de la orice acţiune sau de la orice judecată care le-ar putea aduce atingere. **Filosofie şi morală:** la Kant, sentiment moral, distinct de orice alt sentiment prin aceea că el nu provine din sensibilitate, ci din rațiunea practică, adică din obligația impusă de către legea morală.

A acționa din dragoste față de umanitate înseamnă a acționa potrivit datoriei, însă nu din datorie. Dimpotrivă, oricare ar fi sentimentul meu față de umanitate, a acționa considerând umanitatea în persoana mea și în persoana* altuia, întotdeauna ca un scop* și niciodată ca un mijloc, înseamnă a acționa din datorie, adică prin simplul respect al legii morale. Respectul este deci, potrivit lui Kant*, singurul sentiment moral. Pentru că el nu este produs de către sensibilitatea mea, ci numai prin urmărirea legii* morale, care mă îndeamnă să mă ridic dincolo de propriile interese sau înclinații și să mă supun unei legislații universale. Respectul este astfel și singurul mobil al acțiunii care este moral și *a priori*, adică valabil pentru orice ființă rațională, oricare ar fi natura sa empirică particulară. Respectul, ca și datoria care rezultă din el, conciliază astfel obligația* și libertatea*. Potrivit lui Kant, el dă seama de dubla mea natură, sensibilă și rațională. Pentru că, dacă legea morală mi se impune și mă forțează la respect, umilind amorul propriu*, pe de altă parte, ea mă ridică dincolo de mine însumi, ca autor al unei legislații morale universale față de care mă supun liber. Legea morală este deci atât cea care îmi comandă respectul, cât și cea care-mi inspiră respectul de celălalt, și de mine însumi.

Termeni învecinați: considerație; menajament. **Termeni opuși:** dispreț; nerespectuos. **Termeni corelați:** dragoste; datorie; drept; lege morală; persoană; valoare.

RESPONSABILITATE

(s.f.) **Etim.:** lat. *respondere,* «a răspunde»; expresia «a răspunde de actele sale» semnifică faptul că ele sunt asumate total, că cineva se recunoaște drept autor. **Sens comun: 1.** Desemnează o anumită maturitate psihologică, facultatea de a judeca bine, de a lua decizii rezonabile și avizate (ex.: «Cineva este responsabil»). **2.** O responsabilitate este de asemenea o însărcinare pe care cineva acceptă să și-o asume (ex.: «a-și lua o responsabilitate», «a avea responsabilități»), și trimite la capacități de decizie pentru un domeniu dat. **Drept:** responsabilitatea civilă stabilește o relație directă între un act dăunător și o anumită persoană, relație ce face din această persoană autoarea actului; responsabilitatea penală pune problema măsurii în care un agent (criminal, hoț...) poate fi recunoscut drept autorul real al infracțiunii comise (problema libertății agentului).

Responsabilitatea ridică în primul rând problema naturii legăturii pe care omul o întreține cu actele sale. Suntem responsabili numai pentru actele pe care le-am comis direct? Atunci, din ce motiv dreptul nu recunoaşte ca fiind responsabil pentru actele sale un criminal care ucide în stare de nebunie, în timp ce părinţii apar, în ochii legii, ca fiind responsabili de actele copiilor? Este evident că problema libertăţii, la acest nivel juridic, se articulează cu cea a libertăţii* umane. În fapt, a fi liber înseamnă a fi în măsură să-ţi asumi ansamblul actelor tale; a fi responsabil înseamnă a putea răspunde de acestea, mai clar, de această libertate de care ele dau seama.

Noţiunea de responsabilitate cunoaşte noi dezvoltări filosofice în secolul XX, prin apariţia unei gândiri de tipul celei reprezentate de Hans Jonas*. Acesta încearcă instituirea unei noi etici*, care să fie «o etică a responsabilităţii». Pericolul ultimelor evoluţii din tehnică, ameninţătoare pentru mediu şi pentru umanitatea viitoare, impune luarea în consideraţie a obligaţiilor şi a îndatoririlor faţă de planetă («biosfera») şi faţă de generaţiile viitoare (cf. Hans Jonas).

Termeni învecinaţi: libertate; stăpânire. **Termeni opuşi:** inconştienţă; iresponsabilitate; nebunie; nepăsare. **Termeni corelaţi:** drept; voinţă.

REVOLUŢIE

(s.f.) **Etim.:** latina vulgară *revolutio*, «întoarcere la punctul de plecare», de la *revolvere*, «a merge înapoi». **Fizică: 1.** Rotaţie completă a unui corp în jurul axei sale. **2.** Astronomie: mişcare a unui astru care se întoarce la un punct de pe orbita sa. **Sens comun:** schimbare bruscă şi decisivă a ordinii sociale, intelectuale, estetice, morale etc. (ex. «revoluţia moravurilor»). **Politică:** trecere, în general bruscă, de la un tip de regim, la altul.

Specificul revoluţiei, prin opoziţie cu o revoltă, o reformă sau o lovitură de stat, este de a instaura o ordine nouă, şi asta de o manieră ireversibilă. În acest sens, şi în mod curios, revoluţia politică este contrariul revoluţiei în sens strict (fizic), care nu este decât o întoarcere la punctul de plecare. Orice revoluţie pare să comporte, printre altele, ideea de bulversare violentă: se va pune întrebarea dacă violenţa este prin ea însăşi fecundă sau, în orice caz, dacă ea este absolut inevitabilă pentru a răsturna o ordine veche, devenită caducă, aşa cum admitea Marx*. Dintr-o perspectivă diametral opusă, Kant* aprecia că revoluţia, pentru că distruge ideea însăşi de stat civil – adică condiţia de posibilitate a oricărui drept – nu conduce decât la anarhie, adică la negarea oricărei justiţii efective. Mult mai cirscumpectă, Hannah Arendt* se întreabă, în lucrarea *Eseu despre revoluţie*, asupra ideii de «început» politic. După ce defineşte revoluţia ca pe o «ruptură inaugurală» şi «fundamentare a libertăţii», ea examinează motivele pervertirii idealurilor revoluţionare americane (1776) şi franceze (1789), fără a admite însă degenerescenţa inevitabilă a oricărei revoluții. Dacă ideea de «început» este în fapt, din perspectiva sa, caracteristică «acțiunii autentice», posibilitatea efectivă a unei revoluții radicale și fecunde – adică a unei fundamentări care «găsește în ea însăși propria rațiune de a fi» și care să fie «sursă de sens» – rămâne, din acest punct de vedere, problematică.

Termeni învecinați: răsturnare; schimbare radicală. **Termeni opuși:** reformă. **Termeni corelați:** guvern; progres; stat; suveranitate; violență.

REZONABIL

(adj.). **Etim.:** lat. *ratio,* «calcul», «socoteală». **Sens comun și sens filosofic:** **1.** Dotat cu rațiune. **2.** Conform bunului simț.

În timp ce termenul rațional, cu care nu trebuie confundat, trimite la rolul rațiunii în domeniul cunoașterii, folosirea termenului rezonabil ar fi rezervată domeniului acțiunii. Un individ, o alegere, o conduită sunt «rezonabile» atunci când ele par cu sens, adică conforme așteptărilor sau judecăților celei mai mari părți a indivizilor, în măsura în care ei sunt dotați cu rațiune.

Termeni învecinați: înțelept; prudent; rațional. **Termeni opuși:** necalculat; nerezonabil. **Termeni corelați:** înțelepciune; prudență; rațiune.

RICOEUR Paul
(născut în 1913)

Paul Ricoeur este născut în 1913 în localitatea Valence. El predă la Sorbona începând din 1956, iar apoi la Universitatea din Chicago (1978). El a publicat aproximativ 30 de lucrări, care fac din el principalul reprezentant al hermeneuticii franceze.

Hermeneutica

Primele eseuri ale lui Paul Ricoeur înnoiesc și îmbogățesc definiția «hermeneuticii*», adică a artei interpretării. Nu este vorba numai de a degaja sensul – sau sensurile, eventual contradictorii – unui text sau ale unei configurații simbolice. Sarcina hermeneutică este mult mai amplă și mai complexă. Orice text este în fapt o lume desfășurată, ale cărei noi posibilități pot fi explorate. «Simbolul* dă de gândit»: însă nu este vorba atât de a gândi în simboluri, cât de a căuta, pornind de la simboluri, să ne înțelegem pe noi înșine. Pentru că nu există reprezentare de sine care să nu fie mediată de semne, simboluri și texte: «Înțelegerea propriei persoane coincide în ultimă instanță cu interpretarea aplicată a acestor termeni mediatori».

Identitatea narativă

Într-o a doua etapă, căutarea hermeneutică îl conduce pe Paul Ricoeur spre centrarea reflecției asupra a ceea ce el numește «inovația semantică*». Așa cum metafora nu este o simplă alunecare de sensuri*, ci reconstituie realitatea pe care o descrie şi o inventează în acelaşi timp, tot aşa orice lectură este în mod funciar inventivă. A povesti înseamnă de fapt întotdeauna deja a explica, iar dacă noi manifestăm nevoia de a ne povesti, aceasta se întâmplă pentru că acesta este cel mai sigur mijloc de a ne cunoaşte pe noi înşine. Analiza «funcţiei narative» ne va permite să înţelegem în ce sens narativitatea şi temporalitatea se constituie şi se susţin mutual. Teoria «triplului *mimesis*» explicitează această idee: în «prefigurare», acţiunea se prezintă ca o povestire în forţă; apoi, în «configurare», povestirea constituie o sinteză narativă pornind de la elemente disparate; în sfârşit, în «reconfigurare» (actul de lectură) lectorul îşi aproprie povestirea şi prin aceasta îmbogăţeşte propria înţelegere de sine. Variaţiile imaginative proprii povestirilor de ficţiune hrănesc şi structurează «identitatea* noastră narativă», imitând prin aceasta povestirea istorică.

A acţiona etic

Conceptul de identitate narativă îşi găseşte prelungirea într-o analiză a «actului etic», pe care îl putem descompune în cele trei momente principale ale sale: momentul etic*, definit ca proiectare a unei vieţi bune: momentul moralei, căutare de norme cu caracter obligatoriu; stadiul înţelepciunii practice, care articulează primul moment cu cel de-al doilea şi ia forma unei dialectici* a sinelui şi a celuilalt. «A avea în vedere viaţa autentică cu şi pentru celălalt, în instituţii drepte»: astfel definită, intenţia etică se găseşte înrădăcinată într-o «voinţă de promovare mutuală a libertăţilor». Reflecţia asupra dreptăţii (în jurul lui John Rawls*), asupra paradoxurilor politicului*, ca şi cea asupra noilor noastre responsabilităţi* (cf. Hans Jonas) îl conduce pe Paul Ricoeur către considerarea puterii politice drept «responsabilă de fragilitate». Date fiind vulnerabilitatea esenţială a umanului şi fragilitatea instituţiilor justiţiei, politicul («mijloc de realizare a vieţii bune») nu poate fi salvat decât prin vigilenţa cetăţeanului, care este totuşi produsul pur al politicului.

Principale scrieri: *Filosofia voinţei* (1950-1988); *Conflictul interpretărilor* (1969); *Metafora vie* (1975); *Timp şi povestire* (1983-1985); *De la text la acţiune* (1986); *Sine însuşi ca un altul* (1990).

ROBINSON

Naufragiat şi solitar, personajul lui Robinson Crusoe, imaginat de către Daniel Defoe în secolul al XVIII-lea, a alimentat variate teme filosofice. Rousseau* îl vede în mod voluntar pe Robinson ca pe un model de om liber de artificiile sociale şi confruntat numai cu necesitatea lumii naturale. Marx* vorbeşte dimpotrivă de «robinsonadă» pentru a denunţa ficţiunea unui fundament natural al modului de producţie capitalist (Robison pe insula sa s-ar comporta ca un individ care adună mărfuri). În sfârşit, Robinson a putut ilustra în acelaşi timp imposibilitatea individului de a trăi, fără a-i fi afectată personalitatea, în absenţa relaţiei cu celălalt* (a se vedea de exemplu romanul lui Michel Tournier, *Vineri sau limburile Pacificului*).

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1712-1778)

REPERE BIOGRAFICE

Jean-Jacques Rousseau este născut la Geneva, într-o familie calvinistă, pe care o părăseşte la vârsta de 16 ani. În 1741, el colaborează cu enciclopediştii. Primul său discurs, *Discurs asupra ştiinţelor şi artelor*, îi aduce celebritatea, însă şi o reputaţie de scandal care nu-l va mai părăsi. Din 1756 până în 1762, locuieşte la Montmorency, pe care va fi obligat să-l părăsească după publicarea lui *Emil*, în 1762. După aceasta va locui în Elveţia, apoi în Anglia unde va fi găzduit de către David Hume, cu care va rupe însă rapid orice relaţie. Revenit în Franţa, el moare la Ermenonville, certat cu toţi prietenii.

Genealogia răului:
starea de natură şi starea de societate

«Văd răul pe pământ», spune în *Emil** vicarul savoiard. Răul este servitutea, arbitrariul politic, ipocrizia socială, artificiul şi calculele egoiste; Rousseau distinge amorul propriu* de dragostea de sine*, preocupare naturală a omului pentru propria conservare; aceasta înseamnă dominaţia pasiunilor funeste pentru om – puterea, gloria, banii... Răul este deci omul despărţit de el însuşi şi de ceilalţi, pierderea transpareţei şi absenţa comunicării între fiinţe.

Această constatare vizează omul care trăieşte într-o societate. Aceasta nu este starea sa originară, ci rezultatul unei evoluţii în cursul căreia el a suferit o denaturare. Dacă Rousseau refuză dogma păcatului originar (omul nu este rău de la natură), el nu-l acuză prin aceasta pe Dumnezeu: omul este cel care s-a corupt. Această corupere ţine de libertatea sa.

De asemenea, fericita «stare de natură*» care precede viaţa în societate nu este văzută în *Discurs asupra originii şi a fundamentelor inegalităţii între oameni* (1755) decât ca o simplă ipoteză necesară pentru a arăta că răul nu este înnăscut. Potrivit ei, omul a extras răul din inocenţa sa originară – în care, solitar şi independent, el nu cunoaşte nici morala, nici raţiunea – prin însăşi capacitatea sa de a se perfecţiona. Aceasta nu este deci precum la Kant* sau la Condorcet*, sursa unui progres*, ci dimpotrivă, cea a unei denaturări – iar viaţa în societate este finalul ei dezastruos.

Contractul social

Rousseau analizează, în *Contractul social* (1762), principiile dreptului* politic: ce poate legitima autoritatea politică, dat fiind că oamenii se nasc liberi şi egali? Ea nu poate fi legitimată nici de către autoritatea paternală, nici de către Dumnezeu, şi nici prin intermediul forţei – aceasta fiind un fapt*, şi neavând deci nici o legătură cu dreptul* (cf. text pp. 453-454). Numai o convenţie fundamentală poate legitima autoritatea politică. Prin aceasta, concepută ca un pact de asociere, poporul se constituie ca atare. Rezultă de aici că numai voinţa generală* poate exercita suveranitatea*, şi că legea*, care este unica putere suverană, este expresia directă a acesteia.

Prin contractul social, omul natural îşi abandonează libertatea sa primitivă: el nu mai acţionează egoist în vederea interesului său privat, ci de acum înainte acţionează în vederea interesului public, punându-se «sub direcţia supremă a voinţei generale», căreia trebuie să i se supună fără rezervă. Astfel statul formează o nouă unitate, trans-individuală, un «eu comun».

Cum se va evita, în aceste condiţii, despotismul, adică sacrificiul individului în faţa atot-puternicului stat? Soluţia constă în faptul că voinţa suverană este generală: dacă fiecare individ, ca subiect, trebuie să i se supună în mod absolut, fiecare, ca cetăţean*, participă la suveranitate. Astfel că, pierzându-şi independenţa lor naturală, oamenii rămân tot atât de liberi ca înainte pentru că, supunându-se legii publice, se supun legii pe care ei înşişi şi-au fixat-o. Această libertate* politică este chiar mai demnă pentru om decât libertatea naturală, pentru că este morală şi pentru că este întemeiată pe conştiinţa obligaţiei.

Dacă starea de natură este valorizată în raport cu societatea existentă, dimpotrivă ea este devalorizată în raport cu o societate politică ce ar proveni dintr-un contract social. Într-o societate propriu-zis umană şi raţională, liberă din punct de vedere politic, omul natural apare ca un «animal stupid şi mărginit», lipsit de discernământul a ceea ce e drept şi a ceea ce e nedrept. În ciuda criticii răutăcioase pe care i-o adresa Voltaire*, nu este vorba în cazul lui Rousseau, de apologia unui proces de regresie umană.

Salvarea prin educaţie

Se poate spune că soluţia pentru răul care macină individul social este contractul? Nu, căci realitatea umană este din nefericire cu totul altceva decât ceea ce ar pretinde principiile de drept. Rousseau este în mod radical pesimist: în ciuda celor ce Robespierre şi Saint-Juste au crezut că găsesc la el, el nu crede în posibilitatea unei salvări colective. *Contractul social* nu spune ceea ce ar putea fi umanitatea, ci ceea ce ar fi putut deveni dacă şi-ar fi folosit mai bine capacitatea de a se perfecţiona.

Dacă există o salvare pentru nefericirea omului, aceasta nu poate fi decât individuală. Aceasta ar fi sarcina educaţiei*. Astfel, *Emil* (1762) descrie educaţia unui «elev imaginar», format după natură (ceea ce nu înseamnă ca o fiinţă a naturii), adică protejat de influenţele corupătoare ale societăţii, pentru a deveni un om liber şi fericit.

Conştiinţa morală şi religia

În cartea a IV-a din *Emil*, Rousseau expune celebra «Profesiune de credinţă a Vicarului din Savoia». Prima teză pe care o dezvoltă în aceast text se referă la conştiinţa morală concepută ca «instinct divin», sentiment imediat şi universal. Este oare această idee în contradicţie cu amoralitatea «stării de natură». Nu, pentru că pe de-o parte, omul natural, capabil de milă, are în el însuşi germeni ai moralităţii; pe de altă parte «starea de natură» nu este decât o ficţiune menită să facă inteligibilă starea de decădere actuală a oamenilor; «profesia de credință» este cea care încearcă să precizeze structura moralității.

Apărând o morală a inimii sau a sentimentului, Rousseau se opune unei morale a rațiunii. Însă prin aceasta trebuie înțeleasă o morală «rezonabilă», care-și va deduce principiile dintr-o argumentație logică. Pentru că sentimentul moral este, dimpotrivă, profund rațional și în universalitatea sa va întâlni «rațiunea practică» postulată de Kant*.

A doua teză dezvoltată prin intermediul «profesiunii de credință» vizează religia. Rousseau se dovedește a fi un adept al religiei naturale*: Dumnezeu este accesibil pe căile inimii, fără a fi nevoie de intermedierea textelor sacre și nici a clerului. Această teză viza critica materialismului* și a ateismului*; ea a stat însă chiar la originea condamnării lucrării *Emil*.

Scrieri principale: *Discurs asupra științelor și artelor* (1750); *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității printre oameni* (1755); *Ccontractul social* (1762); *Emil* (1762).

DREPTUL CELUI MAI PUTERNIC

De unde au, în societatea noastră, anumiți oameni puterea de a comanda altora, a căror obediență ei o obțin? Rousseau ajunge să-și pună problema dreptului celui mai puternic cercetând principiul autorității politice. Pentru că, după această investigație, se poate răspunde cu ușurință întrebării inițiale: originar, ceea ce fondează dreptul unora de a-și impune voința în fața altora este superioritatea lor fizică. Relațiile de comandă și de supunere în societățile noastre nu ar fi decât urmarea acestui prim raport de forțe: ordinea socială traduce în termeni de drept o simplă stare inițială de superioritate fizică.

«Cel mai tare nu este niciodată atât de tare pentru a fi întotdeauna stăpânul, dacă nu va transforma forța sa în drept și obediența în obligație. De aici, dreptul celui mai tare; drept acceptat cu ironie în aparență și stabilit în realitate ca principiu. Însă nu ne va explica nimeni niciodată acest cuvânt? Forța este o putere fizică; și nu văd cum ar putea rezulta o anume moralitate din exercitarea ei. A ceda în fața forței este un act de necesitate și nu de voință; nu este altceva decât un act de prudență. În ce sens ar putea deveni această cedare o obligație? Să acceptăm un moment acest presupus drept. Eu afirm că de aici nu pot rezulta decât consecințe incomprehensibile. Deoarece, de îndată ce acceptăm că forța este cea care creează dreptul, efectul se transformă în cauză; orice forță care o va surmonta pe prima, va prelua dreptul acesteia. De îndată ce putem să evităm supunerea fără a fi pedepsiți înseamnă că putem s-o facem legitim, şi pentru că cel mai puternic are întotdeauna dreptate, nu trebuie să acţionăm decât pentru a deveni cei mai puternici. Dar ce este un drept care dispare atunci când încetează forţa? Dacă trebuie să ne supunem prin forţă nu este nevoie să ne supunem din obligaţie, şi dacă nu mai suntem forţaţi să ne supunem, nu mai suntem nici obligaţi. Observăm deci că acest cuvânt drept nu adaugă nimic forţei; el nu semnifică aici absolut nimic.»

Rousseau, *Despre contractul social* (1762),
cartea a I-a, cap. 3, «Profil Philosophie», Hatier, Paris, 1990, pp. 44-45.

Forţa şi dreptul

Rousseau nu repune în cauză concepţia asupra dreptului celui mai puternic la nivelul istoriei (el nu afirmă în mod efectiv că, în plan istoric, nu cei mai puternici oameni au avut un ascendent asupra celorlalţi), ci el pune problema la nivelul principiilor. Se opune adesea starea de fapt (definită pornind de la existenţa imanentă, de la ceea ce se înscrie în realitatea lucrurilor), stării de drept (determinată pornind de la valori ideale, transcendente prin raport cu ordinea empirică a lucrurilor). Aceste două dimensiuni sunt, se poate observa, separate de o manieră netă: nu se poate în nici un caz deduce dreptul dintr-o stare de fapt. Însă, forţa prin ea însăşi trimite întotdeauna numai la o stare de fapt: se întâmplă că la un moment dat, într-un loc dat, o anume persoană este mai puternică decât alta. Acest raport este pur empiric: el nu poate fonda un drept. Corelativ, supunerea celui mai slab în faţa celui mai puternic nu poate fi interpretată în nici un caz ca o recunoaştere activă, pozitivă a dreptului celuilalt (ca o «obligaţie»). Acesta este un act pasiv, negativ care indică o resemnare în faţa unei superiorităţi de fapt; mă supun nu pentru că vreau, ci pentru că nu pot face altfel.

Variaţiile dreptului

Chiar presupunând că acest drept al celui mai puternic există efectiv, cădem rapid în paradoxuri insolubile. Astfel, un drept, pretinzând că ar fi al celui mai puternic, este mereu predispus să întâlnească (în altă parte sau mai târziu) dreptul unuia mai puternic, renunţând astfel la el însuşi în favoarea acestuia. Se observă clar de aici că acest pretins drept este supus variaţiilor stărilor de forţe, extrem de precare. Ce este un drept definit strict printr-o stare de fapt? Nu este un drept.

PACTUL SOCIAL

La fundamentul societăţii umane, Rousseau postulează o primă convenţie care angajează oamenii să-şi conjuge forţele. Astfel, dacă refuzăm tezele lui Aristotel asupra caracterului natural al comunităţilor umane, trebuie să ne gândim la două lucruri. Mai întâi o stare de natură în care oamenii trăiesc separaţi; iar apoi, pentru a explica formarea societăţilor, trebuie să *presupunem că obstacolele întâmpinate s-au dovedit a fi prea mari pentru a fi înfruntate de către indivizi izolați. De aceea, oamenii au trebuit să-și pună în comun forțele prin intermediul unui pact de asociere. Acesta este însuși principiul societății, definindu-i acesteia legile fundamentale.*

«A găsi o formă de asociere care să apere și să protejeze de orice forță comună persoana și bunurile fiecărui asociat, și prin care fiecare, unindu-se cu toți să nu se supună totuși decât sieși și să rămână la fel de liber ca înainte. Aceasta este problema fundamentală pe care o soluționează contractul social.
Clauzele acestui contract sunt astfel determinate prin natura actului, încât cea mai mică modificare le-ar face inutile și le-ar anula efectele; astfel încât, deși probabil că nu au fost niciodată enunțate formal, ele sunt pretutindeni aceleași, pretutindeni admise și recunoscute tacit; de așa manieră că, pactul social fiind violat, fiecare reintră în primele sale drepturi și își recapătă libertatea naturală, pierzând libertatea convențională pentru care renunțase la prima.
Aceste clauze se reduc bineînțeles la una singură, și anume, alienarea totală a fiecărui asociat cu toate drepturile sale la întreaga comunitate. Pentru că, în primul rând, fiecare abandonându-se în întregime, și condiția fiind egală pentru toți, nimeni nu are interesul de a o face să fie oneroasă pentru ceilalți.»

Rousseau, *Du contrat social* (*Contractul social* – 1762), cartea I, cap. 6, coll. «Profil Philosophie», Hatier, Paris, 1990, p. 50.

Egalitatea

Rousseau își propune să expliciteze termenii acestui contract prin care oamenii își asociază forțele. El trebuie înțeles în primul rând ca un act de alienare: oamenii renunță la folosirea forței lor, își abandonează drepturile și achizițiile în slujba ansamblului oamenilor. Însă acest act nu este numai negativ: el antrenează o egalitate deplină între oameni. Egalitate de stare: fiecare se abandonează în integralitatea sa și fără rezerve. Egalitate de condiție: oricare ar fi diferențele de plecare, fiecare abandonează societății totalitatea bunurilor sale. În sfârșit, egalitate de reciprocitate: ceea ce abandonăm altora, ne abandonează și ei la rândul lor. Egalitatea perfectă este deci obținută pentru că este vorba de o alienare a tuturor, a tot, și tuturor.

Voința generală

În această asociere egalitatea apare ca un efect al totalității reciproce provenind din alienare (de fiecare față de toți). Această totalitate se regăsește sub forma «voinței generale», noțiune sintetică, care ne permite să definim orice cetățean în același timp ca pe cel care comandă și cel care se supune. Ea este ea însăși în același timp produsul și fundamentul pactului social.

Expunând fundamentele trecerii de la starea de natură la starea civilă (pactul social), Rousseau ia în considerație consecințele acesteia asupra comportamentului uman. Această schimbare de stare nu trebuie înțeleasă ca o simplă limitare sau extindere a facultăților naturale ale omului, ci ca o bulversare totală a ființei sale: ea face posibil un nou om, animat de sentimente nobile și de idei largi, ghidat de rațiunea sa și nu de instinctele sale. Rousseau nu se poate totuși abține de la a nota că, dacă starea socială poate da naștere acestei perfecțiuni umane, ea poate de asemenea uneori să degradeze umanitatea până la a face de invidiat starea sa primitivă. Societatea este o imensă șansă de salvare pentru om, dar în același timp riscul pierderii sale.

«Această trecere de la starea de natură la starea civilă produce în om o schimbare remarcabilă, substituind în conduita sa justiția instinctului și dând acțiunilor sale moralitatea care le lipsea înainte. Numai aici, vocea datoriei prevalând asupra impulsului fizic și dreptul asupra apetitului, omul, care până acum nu se avea în vedere decât pe sine, se vede obligat să acționeze pe baza altor principii și să-și consulte rațiunea înainte de a-și asculta înclinațiile. Chiar dacă în această stare el se privează de numeroase avantaje pe care le poseda de la natură, el recâștigă aici altele atât de mari, facultățile sale se exersează și se dezvoltă, ideile sale capătă întindere, sentimentele sale se înnobilează, sufletul său se înalță la un asemenea nivel încât, dacă abuzurile acestei noi condiții nu l-ar degrada adesea până la un nivel inferior celui pe care-l părăsise, el ar trebui să binecuvânteze fără încetare clipa fericită care l-a smuls stării de natură și care, dintr-un animal stupid și limitat, a făcut o ființă inteligentă și un om».

Rousseau, *Du contrat social* (*Contractul social* – 1762), cartea I, cap. 6, col. «Profil Philosophie», Hatier, Paris, 1990, p. 54.

Libertate naturală și libertate civilă

Rousseau distinge între două libertăți care se exclud reciproc, pactul social fiind între cele două ca un punct de ruptură. Libertatea naturală trebuie înțeleasă ca o manifestare a dorinței individuale, care caută o satisfacție imediată, și ca un efect al forței care o garantează și care îi dă limitele. Libertatea civilă se exercită în cadrul unei voințe generale care depășește particularitatea individului și fondează un drept autentic. Această perspectivă ce are în vedere două libertăți se opune concepțiilor liberale pentru care starea civilă trebuie să asigure protecția și respectarea unei libertăți naturale.

Libertate morală

Libertatea civilă are o dimensiune primordial etică, prin aceea că ea permite o raportare la sine fondată pe obligație (supunerea față de o lege a rațiunii noastre) și nu pe satisfacerea dorințelor.

RUSSELL Bertrand (1872-1970)

REPERE BIOGRAFICE

Născut într-o familie aristocratică şi educat într-un mediu politic liberal, Bertrand Russell şi-a consacrat lunga sa viaţă pe de-o parte reflecţiei teoretice asupra logicii, matematicii şi a filosofiei cunoaşterii (el a fost profesor la Cambridge, unde l-a avut ca elev pe Wittgenstein), iar pe de altă parte activităţii politice, pe care el o practică în calitate de moralist: în 1914 el este pacifist şi se orientează către un socialism pacifist, liberal şi în mod categoric laic. El primeşte premiul Nobel pentru literatură în 1950.

Logică şi matematică

Russell gândea la început, potrivit unei idei de inspiraţie platoniciană, că matematica* ar lucra cu entităţi independente atât de realitatea empirică, cât şi de spiritul uman. Însă, începând cu 1900, scriind împreună cu A.N. Whitehead *Principia mathematica,* el se angajează pe o cale total opusă: o «logicizare» completă a matematicii, şi în special a aritmeticii. Este vorba de a arăta că operaţiile matematice pot fi reduse la principii logice* fundamentale şi enunţurile matematice la pure tautologii*.

Atomismul logic

Logica trebuie în acelaşi timp să servească drept instrument pentru analiza filosofică. Această poziţie îl face pe Russell să conceapă lumea ca pe un complex logic, adică să afirme, împotriva concepţiei «totalizante» despre lume a idealismului* – dominantă pe atunci la Cambridge – că faptele sunt independente unele de altele şi că relaţiile care le unesc le sunt exterioare. Tot ceea ce este complex este compus din lucruri simple. Orice fapt poate fi astfel reprezentat printr-o propoziţie simplă sau «atomară», propoziţiile complexe nefiind decât combinaţii logice de propoziţii simple.

Definiţia adevărului

Din perspectiva atomismului logic rezultă că adevărul* este conceput ca o corespondenţă între o credinţă şi un fapt care este «verificatorul» ei. Această concepţie se opune celei care, în maniera idealismului, defineşte adevărul ca pe coerenţa existentă între diversele credinţe sau propoziţii, eliminând astfel raportarea la real.

Această definiţie a adevărului întâlneşte totuşi dificila problemă, deja evidenţiată de către Hume*, a inferenţei* non deductive: adică atunci când noi concludem, plecând de la date, către fapte care nu sunt prezente, fără ca concluzia să fie logic necesar (caz exemplar de inducţie). Pot fi sigur de un fapt a cărui experienţă directă o am («Îmi este cald»); însă cum să fiu la fel de sigur în legătură cu un fapt pe care nu l-am experimentat direct («Vă este cald»)? Răspunsul lui Russell se plasează pe linia scepticismului* lui Hume: este convenabil să ierarhizăm credinţele adevărate şi să admitem că unele dintre ele, deşi nu este rezonabil să ne îndoim de ele, nu au acelaşi grad de certitudine* ca cele care fac obiectul unei cunoaşteri directe şi personale.

Construcţia lumii exterioare

Noi credem în mod obişnuit că există obiecte într-un spaţiu obiectiv comun. Însă cunoaşterea noastră directă se plasează asupra unor date sensibile care constituie experienţa noastră personală. Cum să trecem de la date sensibile la lumea obiectivă despre care vorbeşte ştiinţa – de exemplu, de la arsura soarelui la soarele fizicii? Pentru a soluţiona această problemă, Russell recurge la o pură construcţie logică: aparenţele sensibile ale unui obiect constituie propria mea lume, în propriul meu spaţiu; lumea este un sistem complet al tuturor aparenţelor sau «perspectivelor». Astfel este posibil să gândim că există obiecte fizice permanente într-un spaţiu comun, chiar dacă acesta nu va fi niciodată un dat al percepţiei.

De la epistemologie la ontologie

Analiza logică şi teoria cunoaşterii deschid asupra unor probleme metafizice* generale. Prima problemă, care este pentru Russell problema propriu-zis ontologică, vizează statutul entităţilor care operează în discurs. Analiza lui Russell recurge aici la una dintre maximele majore ale filosofiei sale – briciul lui Ockham* – potrivit căreia nu trebuie multiplicate entităţile care nu sunt necesare. Această poziţie îl conduce pe Russell către nominalism*: numai fiinţele singulare există în experienţă; «universaliile» au un statut pur logic şi lingvistic.

A doua problemă vizează natura materiei* şi a spiritului*. Urmându-l pe William James* şi şcoala americană (Perry, Holt), Russell refuză să facă din spirit şi materie două substanţe independente. Respingând noţiunea de «subiect*», el ajunge să considere lumea mentală şi pe cea fizică ca pe două expresii diferite ale aceleiaşi substanţe neutre.

Principale scrieri: *Principia mathematica* (împreună cu Whitehead, 1910-1913); *Cunoaşterea noastră despre lumea exterioară* (1914); *Analiza spiritului* (1921); *Analiza materiei* (1927); *Semnificaţie şi adevăr* (1940).

S

SACRU

(s.n. şi adj.) **Etim.:** lat. *sacer*, «sacru». **Religie:** domeniu sau ansamblu de realităţi (fiinţe, lucruri, locuri sau momente) separate de lumea profană ordinară, şi în care se manifestă o putere considerată superioară, ce nu poate fi abordată decât cu precauţie, adică prin ritualuri. **Morală:** prin extensie (şi atenuare) a sensului religios, «sacru» poate numi valori considerate primordiale (se vorbeşte despre libertate ca despre un drept «sacru»).

Sacrul este o dimensiune fundamentală a vieţii religioase. La contactul cu fiinţa sau cu obiectul sacru, omul religios încearcă experienţa unui «cu totul altul», a unei transcendenţe* (cf. Religie). De asemenea, realităţile nu sunt sacre în virtutea caracteristicilor lor proprii, ci pentru că în ele se manifestă această transcendenţă. Ele sunt rezultatul unei sacralizări, care poate viza un obiect sau o fiinţă. Aceasta dă sacrului un sens pe care nu-l are, în ochii omului religios, lumea profană. Însă ea face în acelaşi timp din această realitate o realitate absolut aparte şi ambivalentă, ce poate fi atât benefică, cât şi malefică: de aceea ea este obiectul unui comportament ritual.

Termeni învecinaţi: sfânt; tabu. **Termeni opuşi:** profan. **Termeni corelaţi:** credinţă, religie, respect.

SARTRE Jean-Paul (1905-1980)

REPERE BIOGRAFICE

Jean-Paul Sartre s-a născut la Paris în 1905 şi intră la 19 ani la *École* *normale supérieure*. El obţine agregaţia în filosofie în 1929 şi predă la liceul din Havre, pentru ca apoi să meargă la Berlin pentru a studia Husserl şi Heidegger. În 1939 el publică primul său roman, *Greaţa*, iar apoi, în 1943, *Fiinţa şi neantul*. Concomitent, el lucrează în domeniul teatrului (*Muştele, Cu uşile închise*) şi, în 1945, fondează împreună cu Maurice Merleau-Ponty revista *Les Temps modernes*. În 1964 el refuză Premiul Nobel pentru literatură. Numeroasele sale luări de poziţie în plan politic l-au făcut foarte popular, atât în Franţa, cât şi în alte ţări. El moare în 15 aprilie 1980.

Contingenţa şi libertatea

«Totul începe prin contingenţă*» spune Roquentin în *Greaţa*, adică prin descoperirea existenţei pure, care nu este justificată prin nimic altceva decât prin ea însăşi, a ceea ce Sartre va numi în *Fiinţa şi neantul* «facticitatea*». Nu există o lume-de-dincolo, nu există Dumnezeu, nici valori şi nici sens în acest «a-fi-aici» al lumii. Însă această descoperire a contingenţei se asociază cu transcendenţa eului: individul se descoperă mereu aruncat «în afara» existenţei* pentru că el ia cunoştinţă de ea; el poate deci să decidă să dea un sens acestei existenţe. În aceasta constă transcendenţa sa, care se mai numeşte şi libertate*.

Însă această libertate nu este o fiinţă, ea este, dimpotrivă, o gaură în fiinţă, un «neant», pentru că ea trebuie să fie mereu «făcută». Ea nu este decât un proiect, nu este decât vizată, ceea ce Husserl* numeşte «intenţionalitate*». Această libertate poate fi observată în primul rând în angoasă*, pentru că ea se joacă în condiţii de contingenţă, loc al tuturor posibilităţilor. Ea se traduce prin acte de care suntem deplin responsabili. Nu există o altă viaţă pentru răscumpărarea greşelilor. De asemenea, Sartre se opune cu violenţă culpabilităţii religioase, afirmând că, «chiar dacă Dumnezeu ar fi existat», aceasta nu ar fi anulat necesitatea pentru om de a alege libertatea. Adevăratul infern «sunt ceilalţi», care ne judecă. Însă celălalt este, de asemenea, «mediatorul dintre mine şi mine-însumi», este o parte constitutivă a fiinţei mele. Libertatea mea trece deci prin libertatea celuilalt. Sartre descoperă, pornind de la experienţa războiului, nevoia urgentă de a constitui libertatea personală, ca o eliberare de orice alienare*, nu numai a lumii intersubiective, ci şi a lumii sociale şi politice.

Filosofia şi politica

Libertatea este întotdeauna «situată», adică ea este ruptura posibilă faţă de condiţiile în care ne găsim. Angajarea libertăţii se produce în momentul rupturii, moment în care cuvântul, actul, creaţia realizează această libertate. În prezentarea revistei *Temps Modernes*, Sartre anunţă că nu va publica în ea decât scriitori «angajaţi în timpul lor», autori care au căutat sau caută să deschidă libertăţii câmpul posibilului. Nu este vorba de libertatea celui puternic împotriva celui slab, pentru că înlăturându-l pe cel slab, cel puternic închide câmpul intersubiectivităţii. Sartre nu construieşte o teorie politică, dar el se situează, de partea celor oprimaţi, în perspectiva unui socialism deschis spre libertate. În lucrarea *Critica rațiunii dialectice* (1960), existențialismul* este prezentat ca o ideologie* a subiectului în sânul unui «marxism deschis», denumit în epocă «orizontul de nedepășit» al filosofiei secolului XX, pentru că el oferă instrumentele pentru a înțelege lumea insuficienței economice, a opresiunilor. Sartre întoarce deci marxismul «oficial» împotriva lui însuși – acesta, spune el, s-a «oprit» – și oferă în revista sa un loc tuturor disidenților din «țările zise socialiste» și militanților comuniști. Luările sale de poziție – considerate aventuroase – în favoarea mișcărilor de stânga i-au adus critici atât din partea «liberalilor», cât și a «staliniștilor». În cadrul acestora el susține în continuare cu fermitate proiectul său inițial de «a lupta pentru a deveni liberi» împreună, și nu individual. Fiind de partea revoltaților din mai '68, partizan al luptelor țăranilor din Larzac, el participă la fondarea ziarului *Libération* în 1973. Pentru el, filosofia nu este deci numai reflecție asupra politicului. Ea este, indisociabil, libertate de reflecție, critică și angajament, acțiune concretă și intelectuală.

Imaginația și morala

Sartre își plasează morala sa concretă, pe care o opune sistemelor morale teoretice (religioase sau laice), în cadrul legăturii dintre ceea ce pare ludic (imaginația*) și ceea ce este considerat ca fiind serios (morala*). Astfel, el nu scrie tratate de morală: singura sa lucrare în această direcție fiind *Caiete pentru o morală* (lucrare postumă). Aici regăsim liniile directoare ale filosofiei sale. Libertatea este fundamentul tuturor valorilor. Chiar dacă omul tace, nu acționează, libertatea sa este «angajată», în ciuda voinței sale. Morala este deci o activitate de invenție, de creare de valori.

În această perspectivă poate fi înțeles faptul că Sartre discută în permanență despre opera de artă în articolele sale despre Giacometti, Tintoreto, sau în cărțile despre Baudelaire, Genêt, Flaubert. Imaginația care creează opera este, potrivit lui Sartre, în parte intelectuală (alegerea), în parte emoțională (dorința). Omul se joacă cu lumea într-un mod magic, el face să fie ceea ce dorește. Ca și artistul, el utilizează o materie pentru a împlini această dorință*: situația concretă. Valoarea morală apare în acțiune, în cuvânt. Însă această morală concretă nu este totalitatea binelui, care este imposibil de atins. Ea este legătura dialectică* dintre rău și bine, care nu exclude deci eșecul, eroarea, impuritatea, neîmplinirea și scandalul. Oamenii nu creează decât «insule de libertate», fragmente de absolut, într-o istorie în care valorile degenerează în violență, în birocrație, în totalitarism, în ateism. În ciuda angoasei generate de această non-coincidență dintre valoare și act, Sartre definește această morală, aflată mereu în pericol în întâlnirea cu celălalt «care nu sunt eu», ca pe un «optimism tragic».

Scrieri principale: *Imaginarul* (1940); *Ființa și neantul* (1942); *Reflecții asupra problemei evreiești* (1946); *Baudelaire* (1947); *Critica rațiunii dialectice* (1960); *Situații* (1947-1965); *Idiotul familiei* (1970-1972); *Caiete pentru o morală* (1983).

SAUSSURE Ferdinand de (1857-1913)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Geneva în 1857, crescut într-o familie de intelectuali protestanţi (ai cărei înaintaşi au părăsit Franţa în secolul al XVIII-lea), Ferdinand de Saussure studiază lingvistica la Leipzig în Germania, unde susţine în 1878 şi 1881 un memoriu, iar apoi o teză asupra limbilor indo-europene. Între 1881 şi 1891 predă, în calitate de conferenţiar, la *École des hautes études* din Paris, unde este printre altele un membru foarte activ al Societăţii de lingvistică. În 1891 i se propune un post de profesor la *Collège de France*, însă, din motive necunoscute, se întoarce la Geneva, unde va preda până la moarte.

Considerat ca principalul fondator al unei lingvistici* independente de filosofie, Saussure a abordat totuşi cea mai mare parte a problemelor referitoare la limbaj* ce interesau înainte filosofii: raporturile dintre gândire şi limbaj, raporturile dintre limbaj şi real, limbă*, vorbire* şi producere de sens*. Însă format la şcoala, dominantă pe atunci, a lingvisticii istorice germane, el abordează problema funcţionării limbilor din perspectivă lingvistică şi gramaticală, tratându-le pe acestea ca obiecte independente de subiecţii care le vorbesc.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, studiile lingvistice au fost orientate în această direcţie prin descoperirile legate de limbile numite indo-europene: se reconstituie progresiv originea comună şi legăturile de filiaţie care unesc cea mai mare parte a limbilor vorbite în vastul spaţiu geografic ce se întinde din Asia centrală şi până la Atlantic (vechile limbi germanice, sanscrita, greaca şi latina provin în mod evident din aceeaşi «limbă-mamă»). Primele cercetări ale lui Saussure tratează astfel despre «sistemul primitiv de vocale în limbile indo-europene» şi despre «folosirea genitivului absolut în sanscrită». El va dezvolta esenţialul teoriilor sale de «lingvistică generală» mai ales în anii de profesorat petrecuţi la Geneva. Cu toate astea, el nu a publicat decât foarte puţin din aceste cercetări în timpul vieţii. Lucrarea *Curs de lingvistică generală* reuneşte numeroasele note luate de câţiva studenţi pe parcursul a trei cursuri ţinute la Geneva în 1907, 1908-1909 şi 1910-1911, precum şi note personale ale lui Saussure. Pus la punct de către doi tineri profesori din Geneva, Charles Bailly şi Albert Séchehaye, ansamblul, publicat pentru prima dată în 1922 şi reeditat de zeci de ori de atunci, oferă o idee suficient de completă asupra centrelor de interes şi a teoriilor lui Saussure.

În cadrul său limba este definită ca «un produs social al facultăţii lingvistice» care nu se confundă nici cu această facultate, nici cu vorbirea; el analizează legăturile dintre limbă şi scriere, între sunete şi sensuri referitor la «semnele* lingvistice»; el arată modul în care limba este «gândire organizată în materie fonică», elaborând categoriile de «semnificant*» şi «semnificat*», şi dezvoltând numeroase consideraţii asupra evoluţiei şi diversităţii limbilor. El compară funcţionarea limbajului cu cea a jocului de şah: «Valoarea fiecărei piese depinde de locul ei pe tablă»; şi în lingvistică, ca şi în şah, chiar dacă «schimbările nu se produc decât asupra unor elemente izolate», fiecare schimbare «se resimte în întregul sistem» (*Curs de lingvistică generală*).

Această manieră de a da seama de tipul de interdependenţă care uneşte într-un sistem* stabilitatea structurilor cu variabilitatea elementelor a inspirat puternic structuralismul*, care va extinde acest model la ansamblul sistemelor culturale şi sociale. Interesul manifestat ulterior faţă de lucrările lui Saussure, atât de către partizanii, cât şi de către adversarii săi, este o dovadă a importanţei mizei lor: se poate afirma că în mare parte lingvistica modernă începe o dată cu Saussure. În final trebuie să semnalăm faptul că alte cercetări, numeroase dar mai puţin cunoscute, l-au condus pe Saussure către cercetarea resortului scrierii poetice.

Lucrare principală: *Curs de lingvistică generală* (1907-1911).

SCEPTICISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *skeptomai,* «examinez». **Sens comun:** stare a celui care se îndoieşte. **Filosofie:** doctrină fondată în Grecia, în secolul al IV-lea î.Cr., de către Pyrrhon din Elis (astfel, se vorbeşte de «scepticism pyrrhonian»).

Scepticismul nu afirmă, aşa cum se spune de obicei, că adevărul este inaccesibil, ci că nu putem fi siguri că l-am atins. A filosofa înseamnă astfel a practica îndoiala*, în vederea suspendării judecăţii. Pentru scepticii greci, suspendarea judecăţii are un scop moral: a procura «liniştea sufletului», sau ataraxia*, în care constă înţelepciunea*.

Nu trebuie confundată îndoiala sceptică, ce vizează suspendarea definitivă a judecăţii, cu îndoiala metodică (practicată de către Descartes*, cf. textului pp. 121-122), cea din urmă fiind provizorie şi fiind practicată în vederea descoperirii adevărului.

În secolul al XVIII-lea, Hume* a propus un scepticism «academic» sau «îndulcit»: în viaţa curentă este imposibil să punem la îndoială totul, dar din punct de vedere teoretic este salutar să cunoaştem fragilitatea cunoştinţelor noastre, chiar a celor care ne par cele mai sigure. Scepticismul devine astfel o punere în gardă împotriva «dogmatismului», adică împotriva unei prea mari încrederi în puterea raţiunii. Spiritul scepticismului humean s-a prelungit în filosofia contemporană în opera lui Bertrand Russell*.

Termeni învecinaţi: îndoială. **Termeni opuşi:** dogmatism. **Termeni corelaţi:** adevăr; cunoaştere; critică; criticism.

SCHEMĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *schema*, «formă», «figură». **Sens comun:** imagine simplificată şi abstractă a unui obiect. **La Kant:** reprezentare a imaginaţiei prin intermediul căreia este posibil să aplicăm un concept pur al intelectului la o intuiţie sensibilă.

Schema este o «reprezentare a unui procedeu general al imaginaţiei, care serveşte la procurarea pentru un concept a imaginii sale» (*Critica raţiunii pure,* «Analitica transcendentală»). Astfel, în matematică numărul este schema cantităţii. Schema nu există decât în gândire. Fiind un intermediar între concept şi intuiţie, ea are, deşi este «pură», adică non-empirică, o dimensiune intelectuală şi una sensibilă.

Termeni corelaţi: concept; imaginaţie; intelect; intuiţie; sensibilitate.

SCHEMATISM

(s.n.) **Etim.:** cf. Schemă. **Filosofie:** în cadrul concepţiei kantiene, în *Critica raţiunii pure*, «schematismul conceptelor pure ale intelectului» este partea care tratează problema schemelor.

SCHIMB

Schimbul este acţiunea de a oferi sau de a primi un lucru sau o valoare pentru o alta, considerată ca fiindu-i echivalentă; spre exemplu: schimbul de servicii, schimbul de produse. Schimbul este, de asemenea, în sens mai larg, acţiunea de a comunica de la egal la egal, în reciprocitate: schimb de idei, de sentimente.

Troc, schimb şi monedă

Schimbul nu reprezintă un dar: primul presupune o reciprocitate chibzuită şi concertată de principii admise mutual, în timp ce al doilea se supune legilor schimbătoare ale sentimentelor. Trocul, schimbul de obiecte contra obiecte, este anterior folosirii monedei, care a rezolvat problema schimbului de obiecte de valori inegale, prin introducerea unei valori generale de referinţă, facil transportabilă. Trocul, ca şi schimbul bazat pe o monedă, presupune sociabilitate, comunicare*, raţiune. Schimbul este specific uman şi manifestă, în afară de nevoia de a avea relaţii cu celălalt, voinţa specific umană de a evita violenţa*, prin intermediul «bunei cunoaşteri a intereselor», adică al unor interese chibzuite.

Schimb şi cultură

Evoluţia civilizaţiilor depinde strâns de mutaţiile intervenite la nivelul formelor de schimb. Astfel, pentru Lucien Goldmann (*Structuri mentale şi creaţie culturală),* dezvoltarea istorică a economiei de piaţă a evidențiat progresiv și succesiv: contractul*: relație abstractă între oameni; egalitatea*: în procesul de schimb, dincolo de diferențele de condiție, partenerii au nevoie reciproc unul de celălalt și fiecare trebuie să aibă în principiu posibilitatea să cumpere sau să vândă; universalitatea: cumpărarea este independentă de calitățile persoanei, care poate fi orice persoană în general; toleranța*: sistemul economic de schimb are interesul de a nu exclude pe nimeni din sistemul de cumpărare – vânzare. Chiar dacă schimbul structurat în sistem comercial devine un factor de inegalitate socială, evoluția sa a introdus sau a dezvoltat în cultură noțiuni esențiale pentru uman, pe care gândirea democratică trebuie să le reia și să le refondeze.

Schimbul de cuvinte și de idei: dialogul

Chiar dacă este interesat, schimbul stabilește o relație durabilă între persoane, stimulând comunicarea socială și instituțiile care o fac posibilă. Constanța acestei relații permite evidențierea și confirmarea a ceea ce constituie, fără îndoială, fundamentul oricărei relații umane autentice: respectul*, prietenia*. De asemenea, conceptul de schimb include atât comerțul cu obiecte (troc, cumpărare, vânzare...), cât și relația cu celălalt (limbaj*, relații afective...). Mod privilegiat de comunicare, dialogul*, care este deschidere spre celălalt și respect, este una dintre cele mai semnificative și mai desăvârșite forme ale schimbului.

Texte-cheie: J. Locke, *Tratat despre guvernarea civilă* (cap. II-VII); J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii inegalității*; M. Mauss, «Eseu despre dar» în *Sociologie și antropologie*; Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*. **Termeni învecinați:** comerț; comunicare; dialog; troc. **Termeni corelați:** cultură; economie; societate.

SCHOPENHAUER Arthur (1788-1860)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Danzing, Arthur Schopenhauer urmează, după efectuarea unei serii de călătorii în Europa, studii de științe naturale și de filosofie. El citește Platon, Kant și filosofie hindusă. În 1819, el publică opera sa capitală: *Lumea ca voință și reprezentare*. După aceasta, va preda la Berlin de-a lungul unei perioade lungi, nefericite și sterile. Către sfârșitul vieții se retrage la Frankfurt, pentru a-și continua opera în solitudine.

Pesimismul

Preluând distincția kantiană dintre fenomen și lucru în sine, Schopenhauer afirmă că «lumea este reprezentarea mea». Lumea pe care o percepem este una a aparenței, Schopenhauer considerând că ea corespunde a ceea ce hindușii numesc *maya*, adică iluziei. Dacă lumea ca fenomen este iluzorie, aceasta se întâmplă pentru că ea este percepută prin intermediul categoriei de cauzalitate – sub multiplul său aspect de cauzalitate fizică, logică, matematică şi morală –, în timp ce lumea reală, lumea ca lucru-în-sine, ascunsă în spatele aparenţelor, însă accesibilă prin intuiţie, este o lume fără cauzalitate sau raţiune, o lume absurdă, loc al unei voinţe oarbe, al unei «voinţe-de-viaţă», despre care Schopenhauer scrie că este «cheia enigmei lumii». Însă lumea nu este numai absurdă*, ea este pentru om tragică şi dureroasă. Dorinţa*, care este expresia conştientă şi individuală a acestei «voinţe-de viaţă», este tragică pentru că, satisfăcând-o, omul crede că serveşte propriilor interese, în timp ce el este în slujba speciei, lucru suficient de clar în cazul sexualităţii. În plus, dorinţa este dureroasă pentru că ea este în mod esenţial o lipsă, şi în consecinţă este imposibil de satisfăcut.

O filosofie a salvării

Din acest motiv, pentru om salvarea constă în eliberarea de dorinţă. Arta, în calitate de contemplare estetică şi dezinteresată a lumii, oferă o «suspendare a voinţei-de-viaţă», capabilă să elibereze şi să aducă omul pe calea salvării. Morala milei, adică în acest caz, a compasiunii, făcându-ne să renunţăm la egoismul unei voinţe-de-viaţă care ne condamnă pe fiecare la suferinţă, constituie, de asemenea, o cale către înţelepciune*. Însă filosofia şi meditaţia sunt cele care, prin intermediul renunţării şi al ascetismului, îi permit în ultimă instanţă omului accesul la autentica înţelepciune, adică la negarea dorinţei şi a voinţei-de-viaţă, negare pe care budiştii o numesc «nirvâna». Nietzsche* va combate cu vigoare această formă de nihilism mistic, văzând în ea expresia idealului ascetic al preotului şi a decadenţei maladive a voinţei de putere, concept pe care el îl va forma pornind de la cel schopenhaurian de «voinţă-de-viaţă», orientându-l însă împotriva acestuia.

Scrieri principale: *Împătrita rădăcină a conceptului de raţiune suficientă (1813); Lumea ca voinţă şi reprezentare (1818); Eseu asupra liberului arbitru (1839).*

SCIENTISM

(s.m.) **Etim.:** termen format pornind de la cel de *ştiinţă.* **Sens comun:** atitudine intelectuală care s-a dezvoltat cu precădere în secolul al XIX-lea şi care acordă progresului ştiinţific o valoare absolută.

Scientismul conferă ştiinţei monopolul cunoaşterii autentice şi îi atribuie capacitatea de a rezolva în mod progresiv ansamblul problemelor care se pun în faţa omului. Din această perspectivă, scientismul apare ca o formă simplificată şi naivă a pozitivismului*, fondat în aceeaşi epocă de către Auguste Comte*.

Termen învecinat: pozitivism. **Termeni corelaţi:** credinţă; progres; ştiinţă.

SCOLASTICĂ

(adj. şi s.f.) **Etim.:** lat. *scholasticus*, gr. *scholasticos*, «relativ la şcoală». **Sens strict:** doctrină de şcoală, adică, filosofie şi teologie predate în şcolile ecleziastice şi în universităţile europene din secolul al IX-lea până în secolul al XVII-lea. Preocuparea sa centrală era aceea de a concilia raţiunea – sau «lumina naturală» – şi credinţa, sprijinindu-se pe filosofia greacă (în particular pe Aristotel). **Sens larg:** caracter al unei doctrine devenite abstractă, dogmatică şi rigidă prin raportare la imaginea scolasticii tardive, caracterizate printr-un exces de formalism şi de abstracţie.

Termen corelat: Sf. Toma d'Aquino.

SCOP

Cf. Finalitate.

SEMANTICĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *semantikos*, «indicaţie». **Lingvistică şi filosofia limbajului: 1. (Adj.)** relativ la semnificaţia cuvintelor. **2. (Subst.)** analiză a limbajului ce are ca obiect semnificaţia cuvintelor şi raportul lor cu realul.

Semantica se distinge de analiza sintaxei (cf. Sintaxă), care studiază organizarea internă a semnelor* lingvistice, şi de pragmatică*, care studiază actele de limbaj şi efectele lor asupra locutorilor.

Termen învecinat: semiologie. **Termeni corelaţi:** limbaj; lingvistică; pragmatică; semn; semnificaţie.

SEMIOLOGIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *semeion*, «semn» şi *logos*, «studiu», «ştiinţă». **Filosofie şi ştiinţe umane:** ştiinţă a semnelor, adică studiu al organizării de sisteme de semnificaţie.

Proiectul unei semiologii generale a fost fondat de către lingvistul Ferdinand de Saussure*: dacă limba* este un sistem organizat de semne arbitrare, cărora le putem studia relaţiile (şi nu numai evoluţia), atunci este posibil să studiem de aceeaşi manieră toate sistemele de semne care direcţionează viaţa socială (gesturi, îmbrăcăminte, reguli de politeţe etc.). În această perspectivă, lingvistica, în măsura în care are ca obiect structura limbii, nu este decât o parte a semiologiei, chiar dacă această parte este exemplară şi serveşte drept model.

Termen învecinat: semiotică. **Termeni corelaţi:** limbaj; limbă; lingvistică.

SEMN

(s.n.) **Etim.:** lat. *signum*, «semn». **Sens comun:** element material, gestual, grafic, fonic, plastic, a cărui prezență ne permite să evocăm sau să presupunem un alt lucru decât el însuşi, adică ceea ce semnul reprezintă sau substituie, în mod natural sau prin convenție.

Un semn poate fi natural (indice), sau artificial (semnal, simbol). Indicele şi semnalul întrețin o legătură de la cauză la efect cu acel ceva pentru care ele sunt semne (ex.: «fum/foc»; «căldură/febră»; «semafor roşu/oprirea vehicolului»). Simbolul evocă de o manieră convențională şi analogică ideea*, situația, valoarea*... pe care le simbolizează (ex.: «balanță/justiție»; «drapel ale cărui culori sau motive nu sunt total arbitrare/apartenență la o națiune, la un club»; «semnul +/adunare»).
Fiind apropiate de simboluri, cuvintele sunt calificate de către lingvişti drept «semne lingvistice», ei punând astfel în evidență atât caracterul arbitrar al legăturilor dintre sunete şi sensuri*, cât şi puterea evocatoare a cuvintelor (ex.: «Cuvântul masă nu este asemănător unei mese, dar utilizarea sa în cadrul conversației evocă obiectul «masă» chiar în absența acestuia»). Semnele lingvistice sunt formate din uniunea dintre un semnificant* şi un semnificat*.

Termeni învecinați: imagine; simbol. **Termeni corelați:** limbaj; reprezentare; semantică; semiologie; semnificant; semnificație; semnificat; sens.

SEMNIFICANT

(s.m.) **Etim.:** termen constituit pornind de la *a semnifica*, lat. *significare*, «a face semne», «a vrea să spună»; participiu folosit ca substantiv începând cu Saussure (1910). **Lingvistică:** forma fonică sau grafică a cuvântului; imagine mentală asociată acestei forme (ex.: «Elementele grafice şi/sau sonore «ca» + «să» constituie semnificantul casă»).

Termeni învecinați: imagine acustică; sunet. **Termeni corelați:** limbaj; semn; semnificat; sens.

SEMNIFICAT

(s.m.) **Etim.:** cf. Semnificant; participiu al verbului *a semnifica*, utilizat ca substantiv începând cu Saussure (1910). **Lingvistică:** sens al unui cuvânt sau, încă, concept la care el trimite (ex.: «Semnificatul cuvântului *casă* este „construcție destinată locuirii umane”»).

Termeni învecinați: sens; semnificație. **Termeni corelați:** concept; definiție; limbaj; semnificant; semnificație.

(s.f.) **Etim.:** lat. *significatio*, de la *significare*, «a indica», «a semnala». **Sens comun: 1.** Ceea ce reprezintă un semn, un gest, un fapt... susceptibile de a fi interpretate. **2.** Sens al unui cuvânt.

În cele mai multe dintre utilizările sale, cuvântul semnificație este sinonim cu sens* și desemnează acel ceva la care trimite sau ceea ce reprezintă un semn*. Un gest, un zgomot, o expresie a feței, ca și un eveniment, situația particulară a unui obiect în spațiu, pot avea sau li se poate atribui o semnificație, din chiar momentul în care ele manifestă o intenție de a semnifica, sau ocupă un loc particular într-un sistem de relații: referința la alte elemente ale sistemului* (spre exemplu la o serie de evenimente), sau la ceea ce a vrut să exprime cineva sau altcineva (prin gestul său, prin expresia sa...), ne permite să explicăm, sau să interpretăm evenimentul, gestul... adică să le atribuim o semnificație. De aceea, pe lângă cuvinte (cf. Limbaj și Sens), toate realitățile susceptibile de a fi tratate ca semne* au sau pot avea o semnificație.

Termeni învecinați: explicație; interpretare; sens. **Termeni corelați:** limbaj; semantică; semiologie; semn; sens.

(adj. și s.n.) **Etim.:** lat. *sensibilis*, «sensibil». **Sens comun: 1. (Adj.)** Califică ceea ce poate fi perceput de către simțuri (ex.: «realitatea sensibilă»). **2.** Califică ceea ce are capacitatea de a manifesta senzații (ex.: «Animalele și omul sunt ființe sensibile»). **3.** Caracter al celui care simpatizează cu altcineva, împărtășește bucuriile și durerile sale. **4.** Capacitate de a face dovada unor sentimente delicate și subtile (ex.: «o persoană sensibilă»). **(Subst.) Filosofie.:** realitatea în măsura în care ea este percepută prin simțuri.

În cadrul filosofiei lui Platon*, sensibilul se opune inteligibilului*, lumea accesibilă simțurilor noastre fiind iluzorie, sursă a unor opinii false. Această opoziție este reprezentată prin alegoria peșterii (cf. textului la pp. 401-402). Dacă se consideră că sensibilul ne deschide către un aspect al realității și își poate găsi locul în cadrul cunoașterii, trebuie totuși să distingem între mărturia simțurilor și reflecția care se exercită vis-à-vis de ea. Descartes* dă exemplul bățului care apare ca fiind rupt atunci când este introdus în apă: legile refracției ne permit să rectificăm această imagine eronată și pe de altă parte să explicăm iluzia*; imaginea deformată persistă dincolo de critica iluziei, însă, departe de a compromite înțelegerea corectă a realului, ea ne permite să o construim. Pentru Kant*, lumea sensibilă ne oferă fenomene*, adică realitatea*, așa cum ne apare ea. Aceste aparențe furnizează științei materialul primar, după care sensibilitatea este înlocuită de către intelect: reprezentării fenomenului îi succede elaborarea legilor, iar universul sensibil se prezintă atunci ca fiind guvernat de determinism*. Totuşi, nimic nu ne autorizează să considerăm că realitatea se limitează la ceea ce ne furnizează sensibilitatea şi intelectul. Cea care gândeşte ceea ce depăşeşte această lume sensibilă este rațiunea*.

Sensibilul este obiectul unei valorizări importante în domeniul esteticului (cf. Estetică), începând din momentul în care arta* este considerată mai puțin ca o căutare a frumosului* în înțelesul de normă*, cât ca producție de obiecte care suscită o emoție estetică, ce se adresează în acelaşi timp gândirii şi simțurilor. Artistul este sensibil prin faptul că percepe aspecte ale realului care scapă majorității contemporanilor săi; amatorul este sensibil prin aceea că recunoaşte valoarea operelor.

Termen învecinat: delicat. **Termen opus:** inteligibil. **Termeni corelați:** estetică; gust; simț.

SENSIBILITATE

(s.f.) **Etim.:** lat. *sensibilitas*, «sens», «simț», «semnificație», «sensibilitate». **Sens comun: 1.** Faptul, referitor la un individ, de a fi capabil de afecțiune sau de emoție. **2.** Faptul, pentru un organism viu, de a fi dotat cu senzație. **3.** Receptivitate față de un lucru exterior. **Filosofie:** capacitate comună ansamblului ființelor vii – care le distinge de materia inertă – de a primi din exterior o excitație şi de a-i răspunde printr-o reacție organică apropriată. **Psihologie: 1.** Facultate proprie subiectului uman prin intermediul căreia el poate primi o afecțiune din lumea exterioară. **2.** Afectivitate; prin opoziție cu tot ceea ce, în cadrul spiritului, manifestă, dimpotrivă, o activitate intelectuală.

Kant* distinge în cadrul sensibilității două elemente: **1.** materia: conținutul, sau senzația*, adică acest ansamblu de impresii heterogene pe care subiectul le primeşte în mod pasiv din exterior; **2.** forma*: spațiul* şi timpul* ca forme *a priori* ale sensibilității, adică structuri prin intermediul cărora subiectul îşi reprezintă ceea ce este dat organelor de simț. Astfel, sensibilitatea devine «receptivitatea subiectului prin intermediul căreia este posibil ca starea sa reprezentațională să fie afectată de o anumită manieră prin prezența unui obiect». Ea este deci condiția de posibilitate a exercițiului intelectului* şi, furnizând materia căreia el va putea să se aplice, ele reprezintă împreună cele două surse ireductibile ale cunoaşterii umane. Rolul său specific este acela de a permite subiectului să se raporteze față de ceva ce există în afara lui. Totuşi, această identificare a sensibilității cu o facultate a subiectului nu este neproblematică. Leibniz*, Hume*, Condillac*... şi mai târziu curentul fenomenologic* încearcă să demonstreze acest fapt, propunând dimpotrivă un studiu al formării sale nu numai din perspectivă individuală, ci şi istorică şi culturală. Departe de a putea fi opusă intelectului sau reprimată ca slăbiciune de către rațiunea morală, sensibilitatea apare din această perspectivă ca loc al constituirii acestora, ea nefiind atât o marcă a finitudinii, a fragilității sau a slăbiciunii omului, cât semnul unui raport uman cu lumea.

Termeni învecinați: afectivitate; emotivitate. **Termen opus:** insensibilitate. **Termeni corelați:** afecțiune; animal; intelect; percepție; senzație; suflet.

SENTIMENT

(s.n.) **Etim.:** lat. *sentire,* «a percepe prin simțuri», «a simți», «a resimți». **Sens comun:** tot ceea ce ține de domeniul afectiv sau emoțional; adică, pentru un subiect, faptul de a da dovadă de ceva față de o persoană sau un obiect exterior. **Psihologie: 1.** Ceea ce, în cadrul senzației, ar indica dispoziția afectivă a subiectului; ceea ce este perceput imediat şi care ține de intuiție. **2.** Înclinație particulară pentru o persoană. **3.** Emoție nobilă sau pentru un obiect superior. **Filosofie:** morale ale sentimentului: cele care se fondează pe sentiment şi nu pe o cunoaştere rațională.

Numim «morale ale sentimentului» (Rousseau*, A. Smith, Hutcheson etc.) ansamblul doctrinelor filosofice care, prin opoziție cu raționalismul moral (Platon*, Descartes*, Kant* etc.), tind să arate că distincțiile morale dintre bine şi rău nu sunt cunoscute de către rațiune, ci derivă din sentimentele de plăcere şi de durere comune ansamblului ființelor vii.

Termeni învecinați: altruism; emoție; simpatie. **Termeni corelați:** afecțiune; iubire; sensibilitate; sublimare.

SENZAȚIE

(s. f.) **Etim.:** lat. *sensus,* «simț», «senzație». **Sens comun: 1.** Ceea ce rezultă din folosirea unui simț extern sau intern. **2.** Sentiment, impresie confuză despre ceva. **Psihologie: 1.** Fenomen psihic ce acompaniază o afectare corporală primită de către unul sau mai multe organe de simț şi comun ansamblului organismelor vii. **2.** Faptul că un subiect devine conştient de o stare corporală.

Dacă specificitatea sa constă în a ne indica existența a ceva exterior, senzația îşi trage ambiguitatea din faptul că se plasează în acel moment aproape insesizabil în care o excitație pur organică capătă o determinație psihică, fără însă ca prin aceasta să se exprime deja sub forma conştientă a percepției. Fenomen atât psihic, cât și psihologic, în care se amestecă sufletul și corpul, subiectul și obiectul, exterioritatea și interioritatea, senzația apare astfel ca punct de plecare necesar al oricărei teorii filosofice a cunoașterii. Caracterul problematic al senzației provine din aceea că, înainte chiar de a putea pune problema adevărului, ar trebui să putem să distingem în cadrul ei ceea ce ține numai de o dispoziție subiectivă, de ceea ce reprezintă o reflectare obiectivă a realității exterioare.

În concordanță cu cele remarcate deja de Platon*, suntem obligați să constatăm că știința* nu este senzație, pentru că ține de însăși natura acesteia să fie efemeră și subiectivă: actualitatea sa nu este în nici un caz sinonimă cu adevărul* său. De aici provine, pe filieră tradițională, opoziția dintre partea obiectivă a senzației, materia sa, și partea sa subiectivă, denumită mai propriu pe atunci sentiment*. De aici provine, de asemenea, efortul de a face distincția între două grupe de senzații: senzațiile externe sau reprezentative care trimit la un obiect fizic despre care ele oferă un ansamblu de informații (formă, culoare, sunet etc.); senzațiile interne, sau afective, precum plăcerea sau durerea, care indică numai modul în care subiectul se raportează la o anume stare a corpului său. Totuși, această tentativă de a extrage din întregul senzației un conținut obiectiv, susceptibil de a se transforma în cunoaștere presupune, pe de-o parte o analiză exclusiv epistemologică a senzației și, pe de altă parte, un punct de vedere dualist în care senzația, din fenomen, devine un rezultat. Urmându-l pe Aristotel*, Leibniz*, iar apoi curentele senzualiste și empiriste din secolul al XVIII-lea vor critica aceste presupoziții și vor reintegra senzația într-o activitate esențialmente vitală. Astfel, problema devine aceea de a înțelege modul în care se formează cunoștințele umane pornind de la acest raport sensibil cu lumea care este senzația; de a înțelege modul în care ansamblul vieții psihice și al facultăților intelectuale derivă din această necesitate, comună ansamblului ființelor vii: autoconservarea. Iar a afirma împreună cu Condillac* că «judecata, reflecția, dorințele, pasiunile (...) nu sunt decât senzația însăși, care ia diferite forme» înseamnă a afirma că, dacă știința nu este senzație, ea își găsește totuși în aceasta originea ireductibilă.

Termen învecinat: impresie. **Termeni corelați:** cunoaștere; percepție; sensibilitate; senzualism; sentiment.

SENZUALISM

(s.n.) **Etim.:** termen format pornind de la *sens*. **Filosofia cunoașterii:** doctrină potrivit căreia senzațiile sunt materialul de bază al tuturor cunoștințelor și ideilor noastre.

Este dificil să distingem senzualismul de empirism*. Din punct de vedere istoric, cuvântul senzualism a fost mai întâi utilizat pentru a desemna de o manieră peiorativă empirismul lui Condillac*. Cei doi termeni pot fi diferențiați astfel: senzualismul este o teză care nu vizează decât originea cunoştinţelor noastre, în timp ce empirismul vizează şi problema justificării cunoştinţelor noastre. Altfel spus, orice senzualism este în mod necesar empirist, însă empirismul este o filosofie care nu se reduce la aspectul său senzualist.

Termen învecinat: empirism. **Termeni corelați:** cunoaştere; experiență; senzație.

SERRES Michel (născut în 1930)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în 1930 la Agen, el este elev la *École navale* şi la *École normale supérieure*. Licențiat în matematică şi în filosofie, el predă la Stanford (S.U.A.) începând din 1976.

Hermes: titlul primelor scrieri ale lui Michel Serres ar putea constitui cheia abordării ansamblului operei sale. Zeu al «drumurilor şi al intersecţiilor dintre acestea, al mesajelor şi al negustorilor», Hermes inspiră în această lucrare filosoful care încearcă să reconcilieze gândirea matematică (sau carteziană, sau clasică...) cu tehnica analizei simbolice rezultată din romantism. În timp ce «clasicii» căutau adevărul inspirându-se din arhetipuri matematice, «romanticii» au făcut efortul de a asuma pluralitatea semnificațiilor şi de a decoda toate limbajele diferite de cele raţionale.

În acest sens, Leibniz* este primul gânditor de acest tip: păstrând idealul de claritate şi de rigoare moştenit de la Descartes*, el a ştiut să fie atent la cele mai diverse conţinuturi culturale, şi a ştiut să înţeleagă «obscurul ca atare».

Proiectul lui Michel Serres rămâne acelaşi: a gândi trecerea de la clar la obscur, a lega raţiunea de ceea ce ea nu este. «A comunica, scrie el, înseamnă a considera un terț, fără a-l exclude»: în continuarea lui Bachelard*, Michel Serres urmează dialogul întreprins de către Leibniz dintre matematică şi simboluri, logică şi cultură, raţionalitate şi lipsă de raţiune. El înțelege că «complexitatea nu este un obstacol în calea înțelegerii», că noua critică trebuie să dea naştere unei «raţiuni generalizate» care, departe de a exclude şi de a retranşa (dezordinea, obscurul, instabilul), postulează continuitatea şi tranzițiile, admite excesul şi imprevizibilul şi se angajează astfel să «absoarbă întregul domeniu al sensului».

Un parcurs extrem de sinuos îl conduce pe Michel Serres, pornind de la o investigație asupra raționalității ştiinţifice, către o reflecție extinsă asupra celorlalte câmpuri ale culturii (sensibilul, miturile, fundamentele...). Într-una din ultimele sale scrieri (*Contractul natural),* el se întreabă dacă pământul nu ar trebui cumva să devină partenerul – neaşteptat – al unui contract care să permită reinstaurarea unei solidarităţi cu natura, devenite imperative.

Scrieri principale: *Sistemul lui Leibniz şi modelele sale matematice* (1968); *Hermes:* I *Comunicarea* (1968); II. *Interferenţa* (1972); III. *Traducerea* (1974); IV. *Distribuţia* (1977); V. *Pasajul de la nord-vest* (1981); *Parazitul* (1980); *Geneza* (1981); *Roma, cartea fundaţiilor* (1983); *Cele cinci simţuri. Filosofia corpurilor contopite* (1986); *Contractul natural* (1990); *Originile geometriei* (1993).

SFÂRŞIT/ SCOP

(s.n.) **Etim.:** lat. *finis,* «scop», «capăt», «limită». **Sens curent:** sfârşitul este capătul (prin opoziţie cu începutul) sau limita extremă a unei acţiuni, a existenţei unei fiinţe, a unui proces. **Filosofie: 1.** Prin opoziţie cu mijlocul, sfârşitul este scopul unei acţiuni, obiectivul său; contrar scopului, sfârşitul nu este în mod obligatoriu intenţional (astfel, scopul existenţei oricărei fiinţe vii este conservarea de sine). **2.** La Kant: omul este «un scop în sine», adică o valoare absolută care nu trebuie să fie niciodată tratată numai ca un mijloc; imperiul scopurilor desemnează lumea etică în măsura în care ea este obiectivul (finalitatea) omenirii.

Termeni învecinaţi: capăt; obiectiv; scop. **Termeni opuşi:** început; mijloc. **Termeni corelaţi:** finalitate; finalism.

SILOGISM

(s.f.) **Etim.:** gr. *syllogismos,* «demonstraţie». **Logică:** raţionament care, pornind de la propoziţii date (premise), stabileşte o concluzie necesară, fără a recurge la alte elemente în afara datelor de plecare.

Aristotel (*Analiticele secunde*) a fost primul care a propus o teorie a silogismului, el distingând douăsprezece figuri silogistice. Fie de exemplu:

Toţi oamenii sunt muritori (premisa majoră).
Toţi filosofii sunt oameni (premisa minoră).

Deci, toţi filosofii sunt muritori (concluzie).

Concluzia este necesară pentru că ea pune în raport termenii de cea mai mică şi de cea mai mare extensiune*, sau extremi (în cazul nostru «filosofi» şi «muritori»), adică termenii care desemnează clasa de indivizi cea mai restrânsă şi clasa de indivizi cea mai largă, prin intermediul unui termen de extensiune medie, sau termen mediu («om»). Aşa cum a făcut-o deja John Stuart Mill*, se poate critica silogismul remarcându-se în raport cu concluzia, că ea nu ne aduce nimic în plus față de ceea ce era deja conținut în premise. Replica ar fi aceea că silogismul este pur formal (putem înlocui termenii de. om, muritor... cu variabile: a,b...); el nu vizează să crească volumul cunoaşterii noastre, ci să pună într-o formă riguroasă raționamentele noastre.

Termeni învecinați: deducție; demonstrație; raționament. **Termeni corelați:** inferență; logică; sofism.

SIMBOL

(s.n.) **Etim.:** gr. *symbolon*, obiect tăiat în două care servea drept semn de recunoaştere. **Sens comun: 1.** Reprezentare sau obiect care evocă – prin similitudine sau prin convenție – o ființă, un lucru sau o abstracție (ex.: «balanța simbolizează dreptatea»). **2.** Reprezentare tradițională a unui ideal, a unei idei, a unei instituții, a unui element mitologic etc. (ex.: «drapelul, simbol al patriei). **Psihanaliză:** orice element sau configurație conştientă care trimit la un conținut inconştient, mai mult sau mai puțin determinat (în mitologie, în vise etc.; de exemplu, actul lui Oedip de a-şi scoate ochii ar fi simbolul castrării). Cf.. Vis şi Freud. **Lingvistică:** cf. Semn.

SIMȚ / SENS

(s.n.) **Etim.** fr. *sens*: lat. *sensus*, «acțiune de a simți», «organ al simțurilor», «senzație», «manieră de a gândi». **Sens comun şi filosofic: 1.** Facultate de a înregistra senzații; organ care serveşte la exercitarea acestei facultăți. **2.** Judecată. **3.** Direcție. **4.** Semnificație.

Este fără îndoială inutil să căutăm cu orice preț o ordine a filiației care ar explica trecerea de la o accepțiune către alta în ceea ce priveşte cuvântul simț. Prima idee – folosirea latină a termenului este concludentă – ar fi aceea de funcție care permite corpului să perceapă ceea ce se petrece în exteriorul său, grație, mai precis, organelor care comandă cele cinci simțuri. Tocmai la această accepție se referă interogațiile filosofiei clasice asupra naturii şi validității mijloacelor noastre de cunoaştere. Mai recent, evoluțiile înregistrate în domeniul cunoaşterii istorice şi în cel al analizei limbajului au generat numeroase abordări ale problemelor legate de cuvântul latin *sensus*, îndeosebi prin tratarea acestuia ca semnificație.

Ne pot înşela simțurile?

Dacă sunt capabil să afirm că văd de la fereastra mea oameni care trec pe stradă, şi nu «pălării şi paltoane», acest fapt este posibil «numai prin puterea de a judeca ce rezidă în spiritul meu» (Descartes*, *A doua meditație*). Convingerea potrivit căreia cunoaşterea atinge aparențele şi nu realitatea însăşi, i-a preocupat pe filosofi, sub diverse forme, uneori chiar contradictorii, de-a lungul a secole. Pentru Platon*, numai raţiunea pură poate spera la contemplarea Ideilor*, faţă de care lumea materială nu oferă simţurilor decât copii pale. La începutul secolului al XVIII-lea, filosoful englez Berkeley* va merge până la a afirma că, dacă simţurile noastre ne aduc un ansamblu de reprezentări şi de impresii despre lume, ele nu ne-ar putea asigura de existenţa reală a materiei. Compatriotul său Hume* afirmă, ca şi el, că raportul nostru cu lumea este pe deplin subordonat experienţei, însă el deduce de aici că trebuie să fim încrezători în simţuri şi că, dimpotrivă, trebuie să fim prevăzători faţă de inferenţele* bazate pe obişnuinţă sau pe raţionamente (ex.: Cum putem fi siguri de faptul că soarele va răsări mâine?). Kant* va fi unul dintre primii care vor propune o teorie a cunoaşterii fondată pe analiza legăturilor dintre sensibil şi raţional.

Este oare bunul simţ «lucrul cel mai bine împărţit din lume»?

Trecerea către cea de-a doua accepţie a cuvântului simţ păstrează referinţa la ideea de mijloc de cunoaştere. Bunul simţ, simţul moral, simţul practic, simţul comun sunt tot atâtea faţete ale discernământului care ne permite să apreciem lucrurile la justa lor valoare. Exercitarea acestei facultăţi, care ţine în ultimă instanţă de cunoaşterea sensibilă, de intuiţia spontană şi de reflecţie, ar trebui să se producă în toate situaţiile în care judecata* constituie cel mai bun ghid al acţiunii, în absenţa certitudinilor absolute. Totuşi, cu o oarecare ironie, Descartes începe *Discursul asupra metodei*, prin afirmaţia că «bunul simţ este lucrul cel mai bine împărţit din lume»: tocmai pentru că oamenilor le lipseşte adesea bunul simţ, Descartes le va propune reguli pentru a-şi conduce mai bine viaţa (morală) şi căutarea adevărului (metoda*).

Sensul cuvintelor

Utilizarea cea mai frecventă a cuvântului sens face din acesta când sinonimul direcţiei, când al semnificaţiei. Specia umană este singura care dispune de un mijloc de expresie şi de comunicare ale cărui complexitate şi eficacitate dau seama de o capacitate, şi ea unică, anume aceea de a gândi şi de a raţiona (cf. Limbaj). Cuvintele sunt semne* care trimit atât la realitate, cât şi la imaginile mentale pe care ni le formăm asupra lucrurilor, a fiinţelor, a acţiunilor, a valorilor în care credem. Sensul unui cuvânt este ceea ce vrem să spunem atunci când îl utilizăm şi ceea ce el îi evocă celui căruia i se adresează: acel ceva la care ne gândim atunci când vorbim, scriem, ascultăm, sau citim. Sensul nu se află deci în lucrurile însele. Modul în care noi ne organizăm reprezentările* şi în care îi atribuim fiecăreia un loc în cadrul unui sistem este cel care face ca lucrurilor să le corespundă semne, el conducându-ne spre conferirea unui sens particular fiecăruia dintre aceste semne. Prin apariţia limbajului, «întregul univers a devenit instantaneu semnificativ» (Lévi-Strauss*).

Istoria, viața... au oare un sens? La originea sensului cuvintelor există deci o intenție de a semnifica (cf. conştiința*: «Orice conştiință este conştiință a ceva», Husserl*). Partea de subiectivitate* şi de libertate* care intră în mod necesar în intenția de a da un sens deschid spațiul interpretării. Sensul unui act, al unui cuvânt, al unui vis poate fi în parte «ascuns» (cf. Inconştient şi Psihanaliză), sensul unui text nu se împlineşte decât în cadrul lecturii sale: potrivit lui Paul Ricoeur*, a interpreta* înseamnă a reconstrui «intenția autorului (...) şi în acelaşi timp semnificația textului însuşi» (*De la text la acțiune*). În plus, se ştie din capul locului că o vorbă, un text, un vis au un sens. Însă ține de ordinea realităților sau a acțiunilor pe care le putem alege sau nu de a da un sens acestora: capacitatea noastră relativă de a imprima o direcție cursului lucrurilor şi al evenimentelor ne face deci capabili să le interpretăm. Pentru cel care nu concepe existența sa individuală şi evoluția umanității ca pe o simplă succesiune de fapte brute, viața şi istoria capătă şi ele un sens.

Texte-cheie: R. Descartes, *Discurs asupra metodei;* G. Deleuze, *Logica sensului;* P. Ricoeur, *De la text la acțiune.* **Termeni învecinați:** direcție; semnificație. **Termeni corelați:** a înțelege; concept; hermeneutică; a interpreta; limbaj; percepție; rațiune; semn; semnificat; sensibilitate; senzație; simbol.

SINE (fr. *Soi*)

(pr. pers. şi s.n.) **Etim.:** pronume reflexiv la persoana a III-a, folosit ca substantiv. **Filosofie:** desemnează, la anumiți filosofi (Leibniz, spre exemplu), persoana sau conştiința de sine.

Termeni învecinați: ego; eu. **Termeni corelați:** conştiință; subiect.

SINE (fr. *Ça*)

(s.m.) **Etim.:** ger. *das Es.* **La Freud:** în topica secundă reprezintă o a treia instanță a aparatului psihic.

Potrivit lui Freud, sinele constituie (în cea de-a doua teorie a aparatului psihic) polul pulsional al personalității. Depozitar haotic şi impersonal al tendințelor sau «mişcărilor» contradictorii, sinele este definit într-o manieră negativă prin absența subiectului coerent: de unde şi pronumele neutru utilizat pentru a-l desemna. Important rezervor de energie psihică, sinele se opune atât eului* cât şi supraeului*. Conținuturile sale, inconştiente, sunt, pe de-o parte ereditare şi înnăscute, pe de altă parte refulate şi acumulate.

Termeni corelați: eu; pulsiune; supraeu.

SINTETIC

Cf. Sinteză.

SINTEZĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *syn*, «ansamblu» şi *thesis*, «afirmaţie». **Sens comun:** mijloc prin care teze sau opinii diverse, eventual opuse, sunt reunite sau conciliate. **La Hegel:** al treilea moment al dialecticii, care uneşte, depăşindu-le şi conservându-le în acelaşi timp, teza şi negaţia sa, antiteza. **Ştiinţă (chimie):** reconstituire a întregului, pornind de la elementele sale. **Filosofia cunoaşterii:** act intelectual care, contrar analizei, procedează de la simplu la complex; sinteza corespunde celui de-al treilea precept al metodei carteziene.

Termen învecinat: depăşire. **Termen opus:** analiză. **Termeni corelaţi:** dialectică; dizertaţie.

SISIF

Figură celebră a mitologiei* greceşti, Sisif se află în centrul mai multor legende, care îl prezintă fără excepţie ca pe un muritor extrem de şiret. Una dintre acestea face din el fiul Eolei, strămoaşa zeului vântului cu acelaşi nume. Prin viclenie, el ar fi devenit amantul Anticleei, promisă lui Laertes, fiind astfel autenticul tată al lui Ulise, cel mai cunoscut erou al mitologiei greceşti. Potrivit altor legende, el l-ar fi denunţat pe Zeus, autorul răpirii Eginei, fiica zeului fluviului Asopos, atrăgându-şi astfel mânia stăpânului zeilor. Oricare ar fi versiunea care prezintă aventurile şi vicleşugurile sale, cea mai mare parte a povestirilor care-l vizează sfârşesc prin pedeapsa pe care el o primeşte şi care l-a făcut celebru: din ordinul lui Zeus, Sisif este condamnat să urce în eternitate o enormă bucată de stâncă pe panta unui munte. Urcarea era mereu reluată, deoarece sub propria greutate, stânca, o dată ajunsă sus, cădea din nou la baza pantei.

În *Mitul lui Sisif* (1942), Albert Camus* îl prezintă pe acest erou ca pe un simbol al condiţiei umane: «Clarviziunea care trebuia să genereze frământări», scrie el în legătură cu Sisif, «îşi consumă victoria dintr-o lovitură. Nu există destin care să nu poată fi depăşit prin dispreţ».

SISTEM

(s.n.) **Etim.:** gr. *systema*, «asamblare a părţilor într-un corp sau ansamblu», «compunere». **Sens comun: 1.** Ansamblu organizat de elemente interdependente (ex.: «sistemul astronomic», «sistemul nervos»). **2.** Ansamblu de practici, de instituţii, de metode care răspund unui obiectiv definit (un «sistem de învăţământ»).

Epistemologie: construcție teoretică elaborată de către spirit pentru a explica un domeniu al realului, sau pentru a-l reprezenta în ansamblul său (ex.: «sistemul lui Copernic, al lui Newton etc.). **Filosofie:** ansamblu de idei organizate astfel încât ele se susțin mutual, iar definițiile lor se presupun reciproc; reprezentare coerentă și globală a realului și(sau) a istoriei.

Potrivit lui Kant*, rațiunea dirijează sistematizarea cunoașterii sub principii care-i conferă o unitate; însă ceea ce orientează progresul reflecțiilor noastre este o exigență, o simplă idee. Unitatea absolută a gândirii este imposibilă: reprezentarea absolut sistematică și împlinită a lumii va rămâne întotdeauna un orizont. În schimb, Hegel* încearcă să îmbrățișeze întregul sistem al cunoașterii: filosofia sa înglobează nu numai toate manifestările Spiritului și ale realității, ci și istoria ordonată a sistemelor precedente.

Termeni învecinați: ansamblu organizat; doctrină; structură; teorie. **Termeni corelați:** organism; structuralism; viu.

SOCIETATE

Societatea pare să trimită în primul rând la o realitate primitivă care vizează aproape toate ființele vii. Ea poate fi definită ca o regrupare de individualități, structurată prin legături de dependență reciprocă și evoluând după scheme conduse de reguli. Tocmai în acest sens se vorbește de «societăți animale». Totuși, în general, termenul de societate este utilizat în mod exclusiv pentru societățile umane. Astfel, el desemnează acest ansamblu în care este integrată viața fiecărui om, cu preocupările, dorințele și actele sale. Societățile umane, contrar celor animale, manifestă un dinamism considerabil, o mare capacitate de schimbare, capacitate revoluționară* și sunt conduse de instituții*. Istoria* permite diferențierea mai multor tipuri de societăți umane. De exemplu, începând din secolul al XIX-lea, occidentul cunoaște «societatea industrială», caracterizată prin importanța producției de bogății, o puternică dezvoltare tehnică, o rată ridicată a urbanizării și o deschidere a piețelor economice către exterior. Problema care se pune este aceea de a ști dacă acum suntem pe cale de a trăi în societăți post-industriale, marcate de prevalența activităților de servicii asupra celor de producție.

Atunci când definim societatea ca pe un obiect dotat cu legi proprii, ea devine ținta unei descrieri specifice: analiza sociologică. Pentru Auguste Comte*, fondator al sociologiei*, societatea nu poate fi înțeleasă prin analiza elementelor sale (indivizii), deoarece faptul social constituie prin el însuși o ordine reală ireductibilă. Sociologia încearcă să stabilească o clasificare a marilor forme de societate (Emil Durkheim* va încerca să opună tipul de societate bazată pe «solidaritate mecanică*» – în care toți oamenii sunt uniți sub aceeaşi regulă, tipului de societate bazată pe «solidaritate organică*» – în care indivizii sunt legați prin activități complementare) şi să descrie principalele mecanisme ale acesteia.

Naşterea societăților politice

Ne putem întreba dacă starea de societate trimite către o dispoziție fundamentală a ființei umane, sau dacă ea îi este impusă individului din exterior (Kant* susține ambele teze, vorbind despre o «sociabilitate nesociabilă» a omului). Prima poziție este susținută de către Aristotel*. Aristotel defineşte omul ca pe un «animal politic» (cf. textului pp. 38-39), indicând prin aceasta o sociabilitate înnăscută. Societatea, adunarea oamenilor în cadrul unei comunități* politice dirijate de legi, s-ar înscrie într-o logică naturală: în primul rând întâlnim, în cadrul celulei familiale, reunirea sexelor în scopul conservării speciei; apoi satul, ca reunire a mai multor locuințe şi, în fine, cetatea*, ca adunare a mai multor târguşoare în jurul unui centru administrativ comun. Cum se poate observa, pentru Aristotel acest proces de concentrare are aspectul unei creşteri organice: societatea este un lucru natural. Finalitatea acestei adunări este de altfel enunțată cu claritate de către Aristotel: fericirea de a fi împreună. A spune despre om că este un animal social, înseamnă a gândi că el nu se poate împlini decât în cadrul unei comunități. Societatea răspunde deci unei nevoi primare, unei tendințe fundamentale a omului. Sociabilitatea omului pare a fi din această perspectivă o dispoziție naturală*: omul este în mod natural pentru om bunul cel mai util şi cel mai de preț. Esența acestor teze va fi reluată de către stoici (Cicero, *Despre bine şi rău*), care pornind de la ele vor încerca să formuleze regulile dreptului natural. Astfel, dacă societatea umană nu se reduce la o simplă juxtapunere de indivizi, ci formează dimpotrivă o comunitate vie, regulile care asigură coeziunea sa (interdicția furtului, respectul proprietății altuia etc.) vor putea fi asimilate legilor naturale. Totuşi, această concepție asupra umanității ca fiind în mod natural sociabilă pare să fie contrazisă pretutindeni: adunarea oamenilor dă naştere la tensiuni, dezvoltă conflicte atât de puternice încât ne putem îndoi de faptul că omul ar fi făcut pentru a trăi în societate. Rousseau* ajunge chiar să afirme că omul natural este făcut mai degrabă pentru solitudine: numai un cataclism extraordinar a putut obliga la această regrupare artificială, constrângătoare şi alienantă reprezentată de societățile umane. Hobbes* insista şi el asupra caracterului artificial al societăților, însă recurgând la alte fundamente: mecanismele naturale ale pasiunilor umane (dorința, orgoliul şi teama de moarte) antrenează în mod fatal un război* fără sfârşit între oameni. Ceea ce primează în natură nu ar fi deci societatea, ci afirmările individuale ale puterii, care nu pot decât să se limiteze sau să se opună unele altora. De aceea, jocul natural al pasiunilor* ar fi dus în mod rapid la autodistrugerea speciei, dacă omul nu ar fi făcut apel, pentru a se feri de aceasta, la un artificiu: inventarea statului*, ca aparat superior de constrângere care să garanteze securitatea şi pacea între oameni în cadrul unor societăți supuse regulilor. Totuşi, ceea ce, dincolo de opozițiile evidente, îi reuneşte pe Hobbes şi pe Rousseau împotriva lui Aristotel şi a şcolii stoice a dreptului natural este ideea că societățile nu sunt reuniuni naturale, ci asociații istorice, fondate pe baza unui pact* şi a unui consimțământ mutual (ceea ce înseamnă că individul* precede logic societatea).

Coerența societăților economice

Se poate afirma la fel de bine că societatea se organizează potrivit altor axe decât cele propriu-zis politice: ne gândim prin aceasta la jocul intereselor economice. Această diferență dintre dimensiunea politică şi cea economică este bine marcată prin opoziția, clasică în filosofia politică, dintre «societatea civilă» (ce defineşte sfera nevoilor private) şi «stat» (care trimite la deciziile de interes general). Ceea ce constituie pentru Adam Smith specificitatea societății umane sunt actele de schimb care se produc aici. De fapt, în lumea animală nu există niciodată un act real de schimb*, comportând introducerea pe piață a unui bun, dialogul* şi restituirea potrivit unui acord. Animalul nu cunoaşte, în scopul obținerii unui lucru posedat de către un altul, decât forța sau văitarea. Lumea umană, dimpotrivă este învestită cu producerea şi schimbul de bunuri. În timp ce animalul (sălbatic) nu depinde în privința propriei conservări decât de sine, în viața sa cotidiană, omul depinde pentru fiecare dintre gesturile sale, de concursul celuilalt: individul care acționează este plasat la intersecția unui circuit de schimburi care, din aproape în aproape, trimite la întreaga umanitate. Totuşi, potrivit lui Adam Smith, această interdependență economică, chiar dacă asigură utilitatea generală, nu este susținută, în modul său de funcționare, de nici o intenție altruistă: dimpotrivă, logica conjugată a egoismelor (fiecare urmărind numai profitul personal) produce interesul colectiv de o manieră mult mai sigură decât ar fi făcut-o apelul la sentimentele umaniste ale fiecăruia. «Mâna invizibilă» a lui Smith redistribuie în interes general suma intereselor particulare. Armonia socială apare ca fruct al concurenței dintre persoane. Tocmai această utopie* liberală va fi contestată de către Marx* în cadrul analizelor sale asupra societății capitaliste. Vom nota în trecere că nimeni nu a insistat mai mult decât Marx asupra importanței faptului social: ceea ce determină în ansamblul său ființa individului este maniera sa de a fi împreună cu ceilalți (în activitățile sale, în munca sa). Istoria unui individ nu poate fi niciodată înțeleasă pornind de la el însuşi, ci apare ca produs al ansamblului societății în care el trăieşte. Aceasta nu înseamnă însă că societatea formează un tot unificat: orice societate este divizată în clase* sociale. Lupta care opune aceste clase atinge gradul maxim de claritate în cadrul societăților capitaliste, unde se face o distincție netă între proprietarii de mijloace de producție şi muncitori.

Societatea civilă şi statul

Societatea este deci pentru Marx un ansamblu în mod necesar contradictoriu şi conflictual. Este exact ceea ce Hegel* descria sub denumirea de «societate civilă». În societatea civilă, unitatea societăţii este conflictuală pentru că ea nu este asigurată decât prin interdependenţa circuitelor comerciale şi prin înlănţuirea egoismelor. De aceea, Hegel încearcă să gândească sub numele de «Stat» o unitate superioară în care societatea este cadrul prin care fiecare individ uman se poate realiza în mod concret împreună cu celălalt (şi nu în ciuda sa).

> **Texte-cheie:** Aristotel *Politica* (I şi II); J.J. Rousseau, *Despre contractul social;* I. Kant, *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit;* G.W.F. Hegel, *Principii de filosofia dreptului.* **Termen învecinat:** comunitate. **Termen opus:** stare de natură. **Termeni corelaţi:** cetate; clase sociale; guvern; individualism; liberalism; politică; putere; sociologie; stat.

SOCIETATE CIVILĂ

Cf. Societate.

SOCIOLOGIE

> (s.f.) **Etim.:** lat. *socius,* «companion», «asociat», şi gr. *logos,* «discurs raţional», «ştiinţă». **Sens comun:** termen utilizat pentru prima dată de către Auguste Comte (1839), pentru a desemna studiul pozitiv al fenomenelor sociale, pe care el l-a calificat într-o primă etapă ca «fizică socială».

Ambiţia «părinţilor fondatori» ai sociologiei (Auguste Comte*, iar apoi Emile Durkheim* în Franţa, Max Weber* în Germania) era de a stabili pe baze ştiinţifice cunoaşterea fenomenelor sociale, domeniu rezervat pentru mult timp reflecţiilor filosofice asupra raporturilor dintre indivizi* şi societate*.

Pentru a repune «în termeni ştiinţifici probleme tradiţionale ale filosofiei» (Pierre Bourdieu*), Durkheim decide să «considere faptele sociale ca pe lucruri» (1895), ca pe elemente ale unui întreg a cărui funcţionare este dirijată de legi* generale. Sociologul poate astfel să împrumute metoda* ştiinţelor exacte: a circumscrie faptele pentru a delimita câmpul de investigaţie, a degaja din observaţie şi analiză legile care le comandă. Durkheim studiază astfel factorii determinanţi ai unor fenomene precum sinuciderea sau practicile religioase, principalele funcţii şi manifestări ale moralei, instituţia* familială. Pentru a da seamă de specificitatea realităţii sociale, acţiuni şi comportamente ale grupurilor şi ale indivizilor umani, Max Weber privilegiază preocuparea pentru a explica*, înţelege* şi interpreta* sensul* acestora: de exemplu, el pune în evidenţă legăturile ce par a se institui, în cadrul societăților occidentale cele mai timpuriu industrializate, între predominanța protestantismului și dezvoltarea capitalismului modern (1920).

Confruntată, ca și celelalte științe ale omului, cu dificultatea de a concilia pretenția sa de științificitate cu imposibilitatea de a trata fenomenele umane ca pe obiecte sau fapte naturale, sociologia contemporană își vede totuși diversificându-se metodele, obiectele și ambițiile. Anchete, statistici, interviuri, elaborarea de modele explicative... constituie principalele sale mijloace de investigație. Sociologii studiază atât factorii marilor schimbări sociale, cât și condițiile sociale ale producției de cunoștințe, practicile culturale sau educative. În sfârșit, dacă unii pretind că se limitează la descrierea fenomenelor* pe care le studiază, alții caută să înțeleagă mecanismele* și tipurile funcționale pe care le pun în evidență, adică să acționeze asupra evoluției sociale («Enunțând determinanții sociali ai unor practici (...), sociologul oferă șansa unei anumite libertăți în raport cu acești determinanți» Pierre Bourdieu*, *Cuvinte spuse*). În ultimii patruzeci de ani, sociologia franceză s-a dezvoltat în patru mari direcții. Două dintre acestea subscriu la ceea ce se numește «sociologia integrării» și privilegiază analiza interacțiunilor între strategiile individuale și constituirea ordinii sociale: «individualismul metodologic» (Raymond Boudon) și «analiza strategică» (Michel Crozier). Celelalte două pot fi calificate drept «sociologie critică», și caută să clarifice conflictele, originea diferențelor sociale și culturale dintre mișcările sociale, punând accentul pe logica sistemului (Pierre Bourdieu), sau pe proiectul actorilor sociali (Alain Touraine).

Termeni corelați: obiectiv/obiectivitate; pozitiv/pozitivism; societate; știință.

SOCRATE
(470-399 î.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Fiul unui cioplitor în piatră și al unei moașe, Socrate este, în secolul de aur al Atenei (secolul V î.Cr.) și în ciuda faptului că nu a scris nimic, filosoful prin excelență. Îmbrăcat simplu, fără a se preocupa de o carieră personală, el își petrece timpul discutând cu concetățenii, în locuințe, în locurile publice și în piețe. Deși era un bun cetățean și respecta legile, el va fi acuzat de impietate față de zei și de coruperea tineretului. El va fi condamnat la moarte de către tribunalul democratic atenian, sentința executându-se prin administrarea de cucută. Descrisă de către Platon în dialogul *Phaidon*, moartea lui Socrate este cea a unui înțelept autentic.

Dat fiind că Socrate n-a scris nimic, se pune întrebarea ce cunoaștem noi despre filosofia sa? Platon a făcut din el maestrul său, transformându-l în personajul principal al celei mai mari părţi a dialogurilor sale. Însă nu este uşor să disociem în personajul din *Dialoguri* ceea ce aparţine lui Socrate de ceea ce reprezintă gândirea propriu-zis platonică. În plus, numeroase alte şcoli filosofice, opuse între ele, ca şi platonismului, s-au reclamat de la Socrate. De aceea, nu cunoaştem filosofia sa decât indirect şi prin intermediul unor tradiţii multiple şi contradictorii. Se poate totuşi presupune că dialogurile de tinereţe ale lui Platon (*Apologia, Cryton, Charmides, Laches* printre altele), numite «dialoguri socratice», sunt cele care oferă cea mai exactă imagine a ceea ce a fost filosoful Socrate.

Socrate pare să fi fost în principal preocupat de probleme morale (contrar «fizicienilor» presocratici). El ne apare ca fiind instigatorul la o acţiune esenţialmente critică*. El nu propune nici o doctrină personală şi proclamă faptul că singura sa înţelepciune este una negativă: el «ştie că nu ştie nimic», însă această cunoştinţă este superioară falselor cunoştinţe. De aceea, potrivit oracolului de la Delfi, el este numit «cel mai înţelept din cetate» (Platon, *Apărarea lui Socrate*). Scopul său pare a fi fost, în cursul tuturor discuţiilor pe care pare să le fi avut cu concetăţenii săi, acela de a-i interoga asupra a ceea ce ei credeau că ştiu şi, punându-i în contradicţie cu ei înşişi, de a face să se clatine convingerile lor: aceasta este ironia* socratică, care constă în a provoca în celălalt această înţelepciune* negativă.

În acest fel trebuie înţeles «Cunoaşte-te pe tine însuţi», care a fost maxima lui Socrate: aceasta nu este o invitaţie la introspecţie psihologică, ci traducerea grijii de a face din fiecare judecătorul propriilor sale gânduri. Aceasta este raţiunea pentru care Platon ni-l prezintă adesea, pe de-o parte ca pe «cel care moşeşte spiritele», trudind asupra sufletului aşa cum mama sa Phainarete moşea trupurile (Theaitet), iar pe de altă parte ca fiind faţă de interlocutorii săi asemeni unui peşte torpilă care îl înghite pe cel care-l atinge (*Menon*). Este oare acesta motivul care va antrena acuzarea lui Socrate şi condamnarea sa la moarte? Oricum, tocmai în virtutea acestei critici a opiniilor* el ne apare ca un autentic iniţiator al demersului filosofic.

SOFISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *sophisma*, «invenţie ingenioasă». **Sens comun:** raţionament fals, prezentând o aparenţă de adevăr şi de rigoare, şi formulat în general în intenţia de a înşela. **Logică:** raţionament aparent valid, adică conform legilor logicii, şi totuşi incorect.

Termen învecinat: paralogism. **Termeni corelaţi:** adevăr; logic; silogism; sofist; sofistică.

SOFISTICA

(s.f. şi adj.) **Etim.:** gr. *sophistike,* «arta sofiştilor». **(Adj.) Sens comun:** care ţine de sofism (sinonim cu pretenţios, special). **(Subst.) Sens comun:** arta sofiştilor greci; mişcarea filosofică pe care ei o reprezintă. **Logică:** parte a logicii care tratează despre sofisme.

Termen învecinat: retorică. **Termeni corelaţi:** sofism; sofist.

SOFIŞTI

În secolul V î.Cr., în Grecia, sofiştii erau profesori ambulanţi, învăţând din cetate în cetate, contra unei retribuţii, arta de a argumenta raţional în afacerile private şi în cele publice. Aceste învăţături erau destinate tinerilor chemaţi să joace un rol în adunările democratice greceşti, în care puterea era atribuită celui care vorbea şi convingea cel mai bine majoritatea cetăţenilor. Cei mai prestigioşi sofişti erau Hippias, Protagoras şi Gorgias. Ei sunt cunoscuţi în primul rând prin intermediul dialogurilor pe care li le-a consacrat Platon şi în care Socrate dezbate cu ei, respingându-le tezele.

Prin critica virulentă pe care a întreprins-o Platon, sofistica greacă şi-a atras proasta reputaţie de a fi fost practica şi teoria unui discurs lipsit de reguli, căutând, cu ajutorul unor mijloace îndoielnice, să seducă auditoriul şi chiar să laude opinia*, mai degrabă decât să atingă adevărul* (de unde cuvântul «sofism*» pentru a califica un raţionament înşelător).

Această critică a sofiştilor nu este lipsită de fundament. Convenţionalismul* lor în mod special, îi conducea la negarea posibilităţii unui adevăr universal: «Omul este măsura tuturor lucrurilor» spunea Protagoras; sau în alţi termeni, adevărul este relativ la fiecare.

Este totuşi nedrept să reducem sofistica la acest aspect. Legaţi de succesele regimului democratic, Protagoras şi Gorgias îi împărtăşeau idealul. Separând în mod radical legea*, care este convenţională, de natură*, ei făceau din ordinea politică rezultatul unui fel de contract social*, o ordine umană mereu reversibilă şi neînscrisă în natura universului.

De altfel, modalitatea lor de a prezenta arta de a argumenta independent de conţinutul argumentelor, şi de a susţine public şi în mod succesiv teza şi antiteza are şi virtuţi, orice ar spune în această privinţă Platon: ea a favorizat dezvoltarea formalismului* gândirii, căruia Aristotel i-a dat prima formă deplină prin teoria silogismului*.

În sfârşit, Gorgias şi Protagoras sunt gânditori care au influenţat şcoli importante ale filosofiei greceşti, cum este de exemplu scepticismul*.

SOLIPSISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *solus,* «singur» şi *ipse,* «sine». **Filosofie:** denumire care desemnează ceea ce pare a fi o consecință a idealismului subiectiv: cea care ar conduce subiectul gânditor la a nu afirma nici o altă realitate în afara sa.

Nici un filosof nu a revendicat această denumire: solipsism este un termen polemic; a-l utiliza cu referire la o anumită filosofie înseamnă a formula față de aceasta o obiecție sau o problemă ce trebuie surmontate.
În mod particular, acest termen a fost utilizat pentru a desemna situația descrisă de către Descartes* la sfârşitul celei de-a *Doua meditații metafizice*, atunci când, îndoindu-se de tot, el descoperă prima – şi de altfel singura – certitudine: aceea a subiectului care există şi gândeşte.

Termeni corelați: cogito; conştiință; idealism; subiect.

SPAȚIU

– Din punctul de vedere al psihologiei, spațiul, limitat la câmpul percepției noastre actuale, este diferențiat (sus şi jos, dreapta şi stânga), este mai întins pe orizontală decât pe verticală, eterogen, discontinuu şi variabil în funcție de cel care-l percepe.
– Din punctul de vedere al intuiției comune, spațiul fizic este un mediu omogen (proprietățile lui sunt aceleaşi oriunde), continuu şi nelimitat, mediul în care noi situăm toate obiectele şi mişcările lor.
– Din punctul de vedere al geometriei, spațiul este o reprezentare abstractă a acestui mediu, este lipsit de orice materie şi caracterizat prin următoarele proprietăți: omogen, izotrop (având aceleaşi proprietăți în toate direcțiile), continuu şi nelimitat. Spațiul geometriei euclidiene, care corespunde spațiului percepției*, este tridimensional; alte geometrii neeuclidiene însă (precum cea a lui Riemann sau Lobacevski, de exemplu) lucrează cu spații cu *n* dimensiuni.
– Din punctul de vedere al fizicii de după Einstein, spațiul este un mediu cu patru dimensiuni, constituit prin reunirea spațiului cu trei dimensiuni şi a timpului*, ceea ce înseamnă că sunt necesare patru variabile pentru a repera un fenomen, poziția acestuia în spațiu fiind solidară cu poziția lui în timp.

Abordări ireconciliabile?

Diversitatea şi incompatibilitatea aparentă a diferitelor concepții despre spațiu pot descuraja: se vede cel mai bine în acest caz în ce măsură întrebările filosofice par a exclude răspunsurile simple şi univoce. Oare spațiul este un simplu dat concret sau o concepție abstractă, o «ordine ideală»? Este el distinct de conținutul său (materie, corpuri) sau, dimpotrivă, este indisociabil de acesta? Mai radical: este spațiul o realitate absolută sau, dimpotrivă, este rezultatul unei munci de construcție şi abstractizare*, o muncă reluată la infinit şi mereu provizorie? De-a lungul întregii sale istorii, filosofia aduce acestor întrebări răspunsuri cât se poate de contrastante.

Spațiul filosofilor

Pentru Aristotel*, spațiul este legătura sau, mai mult, învelișul gol, altfel spus limita în interiorul căreia este conținut un corp. O astfel de concepție implică un univers finit circumscris de o sferă: dacă orice lucru în univers are un loc, atunci universul însuși nu se găsește nicăieri. La Descartes*, spațiul fizic se confundă cu substanța* corporală sau materială: «Spațiul sau locul interior, scrie el, și corpul care este cuprins în acest spațiu nu sunt diferite (...) decât prin gândirea noastră» *Principii, II, 10)*. Întinderea* geometrică constituie esența spațiului cartezian, în timp ce pentru Leibniz*, dimpotrivă, spațiul nu este o realitate naturală, ci o «idealitate», o «ordine de coexistență»: aceasta înseamnă că ceea ce constituie spațiul este ansamblul de mișcări și de poziții ale lucrurilor unele în raport cu celelalte. Finalmente, spațiul este conceput ca un pur sistem de relații abstracte.

O «formă *a priori* a sensibilității»?

Concepția leibniziană determină o sărăcire a viziunii despre spațiu, reducându-l pe acesta din urmă la proprietățile sale logice. Kant* subliniază, dimpotrivă, caracterul intuitiv al spațiului sensibil. În viziunea lui, spațiul, ca și timpul, este o «formă *a priori* a sensibilității*» (prin sensibilitate trebuie să înțelegem funcția prin care obiecte ne sunt date în experiență). Punând sub semnul întrebării concepția comună potrivit căreia spațiul ar fi o realitate obiectivă independentă de percepția noastră, posedând o realitate proprie, Kant concepe deci spațiul ca o condiție de posibilitate a experienței. Exclus din rândul «lucrurilor în sine», spațiul trebuie prin urmare să fie limitat la fenomenalitate (fenomene*) și la experiența posibilă: «Spațiul nu este decât forma tuturor fenomenelor externe, adică condiția subiectivă a sensibilității» (*Critica rațiunii pure*).

Perspective incompatibile?

Dar spațiul despre care ne vorbește Kant este același – neschimbat de la greci încoace – pe care-l concepuse și formalizase și Euclid acum mai mult de două mii de ani. Or, concepția unui spațiu exclusiv și definitiv euclidian se dovedește de nesusținut în urma dezvoltărilor geometriilor neeuclidiene, începând cu secolul al XIX-lea, geometrii confirmate ulterior de fizica lui Einstein. Geometria euclidiană nu mai este decât un simplu sistem alături de celelalte. Începând cu acel moment, nu ne mai putem sprijini pe logică și pe matematică pentru a ști în sfârșit care este tipul de geometrie care corespunde cel mai bine spațiului real. Astăzi, tendința fizicienilor ar fi mai degrabă aceea de a considera spațiul ca o «funcție a sferei noastre conceptuale».

Așa cum Kant înțelesese foarte bine, spațiul nu este un dat natural independent de reprezentarea omenească. Există chiar tot atâtea spații câte tipuri de abordare și perspective posibile asupra universului și mediului nostru înconjurător (de exemplu spațiul «mut» al animalelor este radical diferit, mai «fin», mai nuanțat, dar și mai puțin deschis și infinit mai puțin bogat decât spațiul omului). În sfârșit, spațiul artiștilor, mai ales ca urmare a revoluțiilor estetice ale secolului XX (să ne gândim la cubism, de exemplu) ne dezvăluie un univers fragmentar și regenerat, care nu-și are în mod necesar în om centrul.

Texte-cheie: I. Kant, *Critica rațiunii pure;* A. Koyre, *De la lumea închisă la universul infinit.* **Termeni învecinați:** întindere; materie. **Termeni corelați:** percepție; timp.

SPECIE

(s.f.) **Etim.** fr. *espèce*: lat. *species* (de la *specere*, «a privi»), «vedere», «aspect». **Sens curent și logică:** ansamblu de lucruri sau de ființe care prezintă unul sau mai multe caracteristici comune ce ne permit să le considerăm în aceeași clasă. **Biologie:** clasă de ființe vii, vegetale sau animale, prezentând un anumit număr de similitudini, vizibile sau nu, ereditare și care (în afara câtorva foarte rare excepții) nu se pot reproduce decât între ele.

În biologie, noțiunea de specie își are temeiul în realitate, întrucât criteriile de regrupare a ființelor vii corespund proprietăților naturale. Este totuși posibil să clasificăm logic ființe sau lucruri, bazându-ne nu pe înrudiri de tip natural sau pe asemănări exterioare, ci pe anumite caracteristici ale indivizilor* considerate suficiente, într-o situație determinată, pentru a justifica apartenența lor la o aceeași specie. În acest sens, specia și categoria* sunt sinonime. O specie poate fi subdivizată în mai multe altele: este suficient să adăugăm criterii de clasificare pentru a limita numărul indivizilor aparținând unei specii (cf. noțiunilor de extensiune* și comprehensiune* a conceptului). La polul opus, genul, o categorie mai largă, include mai multe specii (genul animal cuprinde o multiplicitate de specii, fiecare repartizându-se la rândul său în familii sau specii mai restrânse și așa mai departe. Singura excepție: genul uman care se confundă cu specia).

Termeni învecinați: categorie; clasă; familie; gen. **Termeni corelați:** categorie; concept.

SPECULAȚIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *speculari*, «a observa». **Sens comun și filosofic:** activitate intelectuală pur teoretică, care nu vizează nici o aplicație practică. **Sens peiorativ:** perspectivă pur spirituală; abstracție care nu ține cont de real.

Disprețul simțului comun față de speculație nu este surprinzător: timpul petrecut pentru a reflecta asupra obiectelor inaccesibile experienței* umane (cum sunt de exemplu, pentru Kant*, problema libertății voinței*, a nemuririi sufletului* și cea a existenței lui Dumnezeu*) poate fi considerat ca fiind «pierdut». Însă, tocmai pentru că aceste «speculații» – în calitatea lor de considerații libere ale unui spirit care nu se preocupă de aplicații practice – sunt independente de realitate, ele pot manifesta întreaga fecunditate a inteligenței creative. Pentru Hegel*, numai momentul speculativ al drumului spiritului către adevăr este capabil să surprindă unitatea tuturor determinațiilor unui obiect de gândit.

Termeni învecinați: abstracție; contemplație; teorie. **Termeni opuși:** acțiune; experiență; practică. **Termeni corelați:** dialectică; gândire; teorie.

SPECULATIV

Cf. Speculație.

SPINOZA Baruch (1632-1677)

REPERE BIOGRAFICE

Născut într-o familie de evrei portughezi emigrați în Olanda în secolul al XVI-lea, el urmează cursurile școlii talmudice din Amsterdam și își continuă instrucția liber, lucrând în același timp în cadrul negoțului pe care-l făcea tatăl său. Spinoza frecventează cercurile creștin liberalilor și ale liberilor cugetători. În 1656 el este excomunicat din Sinagogă și trebuie să-și câștige viața șlefuind lentile de ochelari. Foarte atacat după 1670 de către mediile religioase din cauza apariției lucrării sale *Tratat teologico-politic*, el trăiește izolat, înconjurat de câțiva prieteni, mai ales după căderea violentă a Republicii, în 1672. În 1678, lucrările sale postume sunt interzise, ele «fiind profane, atee și blasfematorii».

O filosofie a mântuirii sau a beatitudinii: *Etica*

A învăța să gândim trebuie să ne permită să găsim Binele Suprem, un «bine autentic, care să poată fi comunicat» și care să ofere suprema mulțumire sau «beatitudine»: acest bine este a-ți conduce viața potrivit rațiunii, ea fiind cea care ne «salvează» de tulburările pasiunilor. Această finalitate morală a cercetării spinoziste este expusă încă din începutul lucrării *Tratat despre reforma intelectului* și prezentată ca fir director al cărții centrale a lui Spinoza: *Etica* (1661-1675) – pe care el va renunța să o publice din rațiuni de securitate.

1. Metoda geometrică. Spinoza probează bazele metodei sale, baze expuse în *Tratat despre reforma intelectului*: a pleca de la «ideea ființei perfecte» pentru a deduce de aici toate ideile și practicile umane. *Etica* expune cea mai înaltă morală* reflexivă care decurge din principiile metafizice* pe care Spinoza le stabilește prin definiție, așa cum ar proceda un matematician. Astfel, fiecare parte a cărții pornește de la definiții, axiome, propoziții urmate de demonstrațiile lor, pe care el le dezvoltă în scolii și apendice. Cele cinci părți tratează succesiv despre: «Dumnezeu»; «Natura și originea sentimentelor»; «Servitutea umană şi forța sentimentelor»; «Puterea intelectului sau libertatea umană».

2. Principiile metafizice. Spinoza stabileşte faptul că, prin definiție, nu există altă substanță în natură în afara lui Dumnezeu, pentru care totul este mod sau atribut*. Din Dumnezeu, «adică din natură», decurge prin simpla necesitate naturală tot ceea ce există (modurile ființei). Toate evenimentele sunt supuse unui determinism strict. Nu există cauze finale. Liberul arbitru* este o iluzie*. Există o adecvare (sau corelare) perfectă între lucruri (al căror atribut este «întinderea») şi idei (al căror atribut este «gândirea»).

3. Cele trei tipuri de cunoaştere şi stăpânirea pasiunilor. Omul obişnuit este satisfăcut de o presupusă cunoaştere achziționată «din auzite» şi dintr-o «experiență vagă», perceptivă, necritică: acesta este «primul tip de cunoaştere» care se manifestă printr-un comportament pasional, în particular superstițios şi fanatic, deoarece «dorința* este esența omului». Cel care începe să se instruiască învață să definească şi să deducă după o metodă matematică, rațională. El poate astfel să se elibereze de pasiuni*, formându-şi idei clare şi distincte. El trăieşte potrivit celui «de-al doilea tip de cunoaştere». Cel care atinge cel de-al «treilea tip de cunoaştere», sau cunoaştere intuitivă, vede fiecare lucru, fiecare eveniment ca decurgând din natura divină, adică din necesitatea naturală. Astfel, el va cunoaşte orice lucru atât în singularitatea sa, cât şi în relația sa cu totalitatea. El nu va mai fi obsedat de spaimă, ci va manifesta dimpotrivă cea mai înaltă bucurie.

4. Falsa morală şi adevăratul bine. Spinoza analizează, în cea de-a patra parte a *Eticii* toate sentimentele* şi comportamentele false, precum spaima, ruşinea, tristețea, care nu dau naştere în viața socială decât unei false concordii. El opune acestora sentimentele adevărate fondate pe ideile pozitive ale intelectului: bucuria, dragostea pentru ideile adevărate, dragostea față de aproape în măsura în care el este condus de rațiune. Astfel, adevăratul bine* se bazează pe extinderea puterii de cunoaştere. Omul descoperă că nimic nu este mai util decât un alt om care trăieşte conform rațiunii, într-o cetate rațională şi că împărtăşirea adevăratei cunoaşteri ne permite să ne bucurăm de viață, lăsând de-o parte ideile triste de ură, răzbunare şi moarte.

După ce a eliminat iluzia libertății, Spinoza îi redă, în cartea a cincea a *Eticii,* adevăratul statut. Filosoful accede la adevărata libertate, iar fericirea sa este însăşi virtutea. El experimentează astfel «iubirea intelectuală de Dumnezeu», adică propria sa eternitate*.

O filosofie politică

Dacă Binele Suveran trebuie să poată fi comunicat, filosoful trebuie să caute condițiile politice ale realizării acestuia. În cadrul dezbaterilor din mediile republicane, Spinoza susține ideea de toleranță*. *Tratatul teologico-politic*, publicat sub anonimat în 1670 şi atacat imediat de către autoritățile religioase (evreieşti şi calviniste) este o lucrare polemică, autentică apologie a toleranței și a separării puterilor religioasă și politică. Libertatea de a filosofa trebuie să fie totală pentru ca într-un stat să domnească pacea. Statul trebuie să fie garantul unei credințe universale, fondate înainte de toate pe regulile morale ale dreptății și carității.

Tratatul politic (1675-1677), neterminat, este o expunere sintetică a fundamentelor statului*. Spinoza definește scopul societății civile* ca fiind pacea și securitatea. Întrebarea pe care el și-o pune în permanență este: «Cum să stăpânești mulțimea?», întrebarea fiind prilejuită de violența «revoluției» oranjiste care a pus capăt republicii în 1672. După ce va defini dreptul prin putere, el va pune problema generală a conservării regimurilor politice. Spinoza examinează modalitatea în care această problemă poate fi rezolvată de fiecare din cele trei regimuri politice: monarhie, aristocrație, democrație. Problema rămâne în suspans în ceea ce privește democrația*, lucrarea rămânând neterminată. Totuși, democrația este definită ca «cel mai bun» regim, deoarece el este «cel mai natural» și «cel mai rațional». Însă problema rămâne: în ce măsură mulțimea își poate guverna propriile pasiuni?

Principalele scrieri: *Etica* (1661-1675); *Tratat despre reforma intelectului* (1661); *Tratat teologico-politic* (1670); *Tratat politic* (1677); *Corespondență* (1661-1676).

LIBERTATEA DE EXPRESIE

În lucrarea sa Tratat teologico-politic, *Spinoza trasează cu fermitate fundamentele unui stat democratic și laic. Această laicitate nu trebuie totuși înțeleasă ca negarea, refuzul recunoașterii credințelor religioase. Pornind de la acceptarea, care trebuie partajată de către toți, a valorilor fundamentale de caritate și dreptate, statul va lăsa cale liberă (păstrând totuși un drept de control) opiniilor particulare, dogmelor și practicilor proprii diferitelor confesiuni. Această lucrare este un autentic tratat de toleranță, în care adeziunea la stat se obține pe baza recunoașterii pluralității convingerilor:*

«Dacă nimeni nu-și poate abandona libertatea de a judeca și de a gândi ceea ce vrea, dacă dimpotrivă, fiecare este stăpân asupra propriilor reflecții, printr-un drept superior conferit de Natură, atunci, în cadrul statului, nu se va putea încerca niciodată, decât cel mult cu un rezultat dezastruos, să se impună ca oameni cu opinii atât de diverse și de contrarii să se exprime totuși potrivit decretelor puterii suverane [...]. Cum judecata liberă a oamenilor este extrem de diversă și fiecare crede că știe totul și cum este imposibil ca toți să gândească absolut același lucru și să vorbească într-un singur glas, ei nu ar putea trăi în pace dacă n-ar renunța fiecare la dreptul de a acționa potrivit decretelor gândirii sale. Astfel, individul renunță numai la dreptul de a acționa potrivit propriilor decizii, și nu la dreptul de a raționa și de a judeca; în consecință, nimeni nu poate acționa, fără a pune în pericol puterea suverană, împotriva deciziilor acesteia, însă oricine poate gândi și judeca, și în consecință se poate exprima, cu condiția totuși ca el să se mulțumească să vorbească și să învețe pe alții, susținându-și opiniile numai prin intermediul Rațiunii, fără a introduce prin șiretenie, furie și ură, vreo măsură contrară statului, care n-ar proveni decât din autoritatea propriei voințe.»

Spinoza, *Traité théologico-politique (Tratat teologico-politic* – 1670), trad. M. Pardo, Hatier, Paris, 1993, pp. 66-68.

Libertatea de expresie

Pentru Spinoza terorismul ideologic al statului, pretenția sa de a reglementa ceea ce trebuie sau ceea ce nu trebuie să gândim este în același timp nedreaptă, periculoasă și inutilă. Nedreaptă: el repune în cauză dreptul oamenilor de a nu adopta opinii decât după un examen liber. Periculoasă: statul devine în mod inevitabil, prin acest abuz de putere, obiectul unei uri populare, care se poate declanșa în orice moment împotriva lui. Inutilă: se pot controla foarte bine declarațiile indivizilor, însă în nici un caz gândurile pe care și le formează în forul lor interior.

Îndatorirea de a se supune

Însă, dacă statul recunoaște dreptul fiecăruia de a spune și de a gândi ceea ce vrea (în anumite limite pe care autorul va încerca să le enunțe în continuarea textului), aceasta nu înseamnă în nici un caz că el recunoaște dreptul fiecăruia de a acționa așa cum crede. Diversitatea de opinii ar genera dacă ar fi urmată, în cazul în care nu am dispune de o instanță superioară de decizie, incoerență și anarhie în acțiune. Statul, deși trebuie să garanteze fiecăruia dreptul de a spune ceea ce crede despre legi, trebuie să se asigure de obediența tuturor: aceasta este adevărata măsură a puterii sale.

LIBERTATE ȘI NECESITATE

Simt că vreau un lucru și mi se întâmplă că nu pot nici măcar să-mi explic pentru ce îl vreau. Fac o anumită alegere în viață și îmi este foarte greu să o explic ulterior. În anumite situații ezit mult timp înainte de a lua o decizie. Tocmai în această absență a determinațiilor obiective ale voinței mele, filosofia a plasat adesea experiența irefutabilă a libertății mele. În acest sens, libertatea umană a fost opusă necesității legilor naturii: în timp ce fiecare mișcare din natură este strict reglată de legi imuabile, omul, în ceea ce-l privește, are puterea de a se decide pornind de la nimic, de a comite acte total gratuite. Spinoza va încerca să arate cât de iluzorie se dovedește la analiză măreția libertății umane.

«Eu numesc liber un lucru care este și acționează numai prin necesitatea naturii sale; iar constrâns, un lucru care este determinat de către un altul să existe și să acționeze de o anumită manieră determinată. [...] Pentru a face clară și inteligibilă această afirmație, să concepem un lucru simplu: de exemplu, o piatră primește de la o cauză exterioară care o propulsează o anumită cantitate de mișcare, iar dacă impulsul datorat cauzei exterioare încetează, ea va continua să se miște cu necesitate. Această persistență a mișcării pietrei este o constrângere, nu pentru că este necesară, ci pentru că ea trebuie definită prin impulsul unei cauze exterioare [...]. Să presupunem acum că piatra, în timp ce continuă să se miște, gândește și crede că face un efort, atât cât poate, pentru a se mișca. Cu siguranță, această piatră, pentru că nu conștientizează decât propriul efort și pentru că nu este în nici un caz indiferentă, va crede că este foarte liberă și că nu perseverează în mișcarea sa decât pentru că vrea. Aceasta este libertatea umană, pe care toți se laudă că o posedă și care constă doar în aceea că oamenii sunt conștienți de dorințele lor și ignoră cauzele care le determină. Un copil crede că apetitul său pentru lapte este liber, iar un tânăr irirat vrea să se răzbune și, dacă este poltron, că vrea să o șteargă. Un bețiv crede că spune prin simpla decizie a sufletului său ceea ce după aceea, revenind la sobrietate, ar dori să nu fi spus. Tot așa, un individ care delirează, care vorbește vrute și nevrute, și mulți alții din același aluat cred că acționează potrivit unor decizii libere ale sufletului lor și nu că sunt constrânși la un anumit tip de acțiune.»

Spinoza *Lettre 58*, (*Scrisoarea* 58), trad. C. Appuhn,
Flammarion, Paris, 1966, pp. 303-304.

Libertate și constrângere

Pentru Spinoza, contrariul libertății nu este necesitatea, ci constrângerea. Constrângerea trimite la determinații exterioare care mă obligă la o acțiune, iar libertatea trimite la cele care depind numai de propria mea natură. Astfel, nu trebuie spus că un act liber este un act lipsit de rațiune, ci un act ale cărui rațiuni provin numai de la persoana mea, fără a trebui să recurg la alte cauze. De aceea, nu vom mai opune libertatea și necesitatea, ci necesitatea externă (constrângerea) și necesitatea internă (libertatea).

Ignorarea cauzelor

Pretinsa libertate a voinței este deci pur imaginară. Absența motivelor obiective ale unei acțiuni nu trimite astfel la prezența pozitivă a libertății în noi, ci la ignorarea cauzelor care ne determină: avem conștiința unei dorințe, fără a cunoaște această dorință. Totuși, pentru că nu cunoaștem rațiunile actelor noastre nu acționăm lipsit de rațiune, ci avem iluzia de a acționa liber.

Critica filosofiei carteziene

Spinoza poate apărea drept un discipol al lui Descartes pentru că singura lucrare pe care o publică purtând numele său expune *Principiile filosofiei carteziene* (1663), pe care le demonstrează «după metoda geometrică». De fapt, conceptele carteziene: regula de evidență, rigoarea matematică nu constituie decât forma sub care Spinoza expune, începând cu *Tratat despre reforma intelectului* (1661) o filosofie diferită de cea a lui Descartes. Contrar acestuia, Spinoza afirmă că nu este nevoie să trecem prin îndoiala sistematică pentru a găsi adevărul, deoarece adevărul este «semn al lui însuşi şi al falsului». Eroarea nu este rezultatul unei intervenții pozitive a voinței. Ea nu este decât «o privare de cunoaştere care acoperă ideile inadecvate, adică mutilate şi confuze». Pentru a purifica intelectul de ideile sale confuze trebuie să procedăm la o critică a imaginației. Pentru a face aceasta, trebuie să constituim o ştiință a naturii umane care să depăşească dualismul cartezian suflet-corp. În fapt, acest dualism face incomprehensibilă acțiunea unuia asupra altuia şi face confuz fundamentul moralei.

SPIRIT

(s.n.) **Etim.:** lat. *spiritus*, «suflu», «vânt», «spirit». **Sens curent:** principiu individual al gândirii, în opoziție cu corpul. **Teologie:** suflu sau principiu divin, duh («Duhul suflă acolo unde vrea», sfântul Ioan). **Filosofie:** Opus naturii sau materiei, principiu imaterial, considerat ca fiind prim în ordinea esenței sau a cunoaşterii. **2.** La Hegel: Spiritul este principiu rațional care însuflețeşte istoria; Spiritul absolut este Spiritul ajuns la adevărul său sau la realizarea sa absolută prin medierea artei, religiei şi filosofiei.

O dimensiune mai întâi religioasă

În tradiția occidentală, spiritul (duhul) este o noțiune marcată intens de originile sale religioase. «Sfântul Duh», reprezentat uneori în chip de porumbel, este spiritul divin, consolator şi dătător de viață. Adevărată forță spirituală, susceptibilă de a sanctifica sufletele, spiritul (duhul) poate fi înrudit şi cu inspirația sau harul*. În mod general, el se opune cărnii, care reprezintă natura animală a omului, putere orbitoare a dorinței sale.

Dimensiunea religioasă a cuvântului spirit va determina întreaga noastră tradiție: spiritul va deveni, în ansamblul filosofiei creştine, principiul în virtutea căruia omul este demn de rațiune și participă la divinitate. Intelectul – pe care Platon* și Aristotel* îl considerau partea divină a omului – nu mai constituie pentru creștin esența umanității.

Spiritul care lucrează în istorie

Înscriindu-se în această tradiție, Hegel* modifică în mod radical concepția dominantă despre spirit, identificat până în acel moment cu sufletul* individual și nemuritor. Fără îndoială, omul este singurul (ca spirit) capabil de a-și reprezenta ceea ce face, de a se opune scopurilor imediate pe care i le fixează natura și de a descoperi propriul său adevăr. Fiecare om în parte nu este însă decât agentul Spiritului, conceput ca această capacitate de autodeterminare, această libertate care, opunându-se naturii, a dat naștere istoriei. Dinamism care introduce raționalitatea în această lume, Spiritul nu este totuși ceva abstract, el se manifestă prin intermediul formelor culturale care edifică omul. Succesiunea culturilor ne permite să-i urmărim traseul în cadrul istoriei. De-a lungul vieții diferitelor popoare, Spiritul se caută pe el însuși și dacă uneori pare a se fi rătăcit, contradicțiile, chiar și sub formele lor cele mai violente, sunt totuși semnul fecundității istoriei: căci Spiritul progresează întotdeauna, precum cârtița care-și sapă drumul în întuneric pentru a ajunge în cele din urmă la lumină.

«Fantoma din mașină»

Alături de toate tradițiile idealiste, a existat întotdeauna un curent de gândire materialist care încearcă să respingă abordarea metafizică a noțiunii de spirit, considerându-l pe acesta din urmă ca nefiind altceva decât o activitate a corpului (cf. Mecanicism). În zilele noastre, neurobiologii (precum Jean-Pierre Changeux în *Omul neuronal*) ne spun că, de fapt, creierul omenesc funcționează ca un computer, tratând informația căreia spiritul îi furnizează programul. Actele inteligenței sunt fapte de organizare a «stărilor mentale» ce provin din procesele neuronice..., iar creierul nu ar fi decât un «computer viu», extrem de perfecționat. Filosoful englez Gilbert Ryle, rupându-se de tradiția carteziană și fenomenologică*, merge până la a afirma că ne putem dispensa de noțiunea de spirit. «Spiritul» nu este o realitate atestată, el este o entitate imaginară, un mit, pe scurt: «o fantomă în mașină».

Termeni învecinați: conștiință; inteligență; gândire; rațiune; suflet. **Termeni opuși:** carne; corp; literă; materie.

«SPIRITE ANIMALE»
La Descartes, mici particule de sânge, foarte fine, care însuflețesc corpul și transmit informațiile vitale (un fel de influxuri nervoase).

Termeni corelați: conștiință; corp; științe cognitive.

SPIRITUALISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *spiritualis*, sau *spiritalis*, «propriu respiraţiei», «spiritual». **Sens comun:** doctrină care constă în a afirma că: 1. spiritul nu se reduce la această viaţă; 2. viaţa nu se reduce la materie (opus materialismului). **Metafizică:** teorie filosofică potrivit căreia există două substanţe radical distincte, spiritul şi materia, primul fiind caracterizat prin gândire şi libertate, al doilea prin întindere şi mişcare. **Morală:** teorie potrivit căreia viaţa umană comportă propriile ei scopuri (dreptatea, libertatea...), care nu s-ar reduce numai la interesele viului şi care pot merge chiar până la a contrazice aceste interese.

În sensul său metafizic, termenul de spiritualism posedă o tradiţie îndelungată, care urcă până la Anaxagoras (sec. V î.Cr.) şi se perpetuează în întreaga filosofie carteziană (Descartes*, Malebranche*, Spinoza*, Leibniz*...). Pentru Anaxagoras, spiritul este *nous*, adică «sufletul» sau «suflul» fluid şi mişcător, care se opune materiei, solidă şi inertă. Filosofia idealistă* în ansamblul său admite şi ea această opoziţie categorică dintre spirit (principiu de unificare şi de cunoaştere) şi materie (întinsă şi inertă), precum şi supremaţia primului.

Dualismul* cartezian radicalizează şi mai mult această opoziţie, însă recunoaşte autonomia materiei: aceasta se supune propriilor legi (cf. Mecanism) şi nu mai este deci subordonată în mod absolut spiritului*. La Descartes, conştiinţa încetează să mai fie un «suflu» sau o «flacără» pentru a deveni un principiu de cunoaştere şi de reprezentare a întregului univers. Întrebarea care se impune pornind de aici vizează relaţiile (greu inteligibile) dintre două substanţe* considerate radical străine una alteia.

În secolul XX, o vie dezbatere continuă să-i opună pe cei care susţin materialismul* (cf. Spirit), celor care susţin un spiritualism metafizic reînnoit. Potrivit lui Bergson* (care reprezintă cea de-a doua orientare) spiritul nu este un efect al corpului, iar viaţa în general nu este reductibilă la materie. Departe de a fi cheia funcţionării spiritului, creierul nu este decât instrumentul şi suportul acesteia: el nu este decât «ansamblul de dispozitive care permite spiritului să răspundă la acţiunea lucrurilor prin reacţii motrice (...) a căror justeţe asigură perfecta inserare a spiritului în realitate» («Sufletul şi corpul», în *Energia spirituală*)

Termeni învecinaţi: dualism; idealism. **Termen opus:** materialism. **Termeni corelaţi:** mecanism; spirit; suflet; vitalism.

STAT / STARE

Statul este ansamblul instituţiilor (politice, juridice, administrative, economice) care organizează o societate într-un teritoriu dat. Noţiunea de stat presupune în primul rând permanenţa unei puteri: în fapt, statul nu apare decât atunci când puterea se instituționalizează, adică atunci când ea încetează să fie încorporată în persoana unui şef; tocmai această permanență a puterii este exprimată de formula: «Regele e mort, trăiască regele». El presupune în al doilea rând «interesul public»: dacă puterea statului nu aparţine deținătorului ei, dacă ea nu este proprietatea sa personală, acest fapt se întâmplă pentru că el defineşte un spațiu public, comun tuturor; în acest sens, se poate spune despre orice stat că el este o republică*, adică, în sens etimologic (*res publica*), un «lucru public».

Fundamentul autorității politice

Dacă nu există stat decât atunci când autoritatea este instituționalizată, problema care se pune este cea a legitimității sale. Afirmându-şi, începând cu secolul al XVI-lea, independența față de Biserică (este exemplul lui Jean Bodin în lucrarea *Cele şase cărți despre Republică*), statul modern se privează de legitimarea tradițională a puterii prin intermediul religiei. Acesta este motivul pentru care Machiavelli*, primul gânditor al unui stat modern desacralizat, consideră că puterea nu depinde de un drept care o fondează, ci de abilitatea Principelui. Teoreticienii contractului* social, în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea (Hobbes*, Locke*, Rousseau*...) vor, dimpotrivă, înlocuind dreptul divin cu pactul social, să fundamenteze autoritatea statului pe un nou principiu, să-i ofere o justificare posibilă. Ce afirmă în fapt juriştii și filosofii care susțin teoria contractului? Ei afirmă că oamenii sunt liberi şi egali şi că, în consecință, nici o putere nu este fundamentată dacă nu se bazează pe consimțământul acestora, pe un contract. Prin acesta, oamenii renunță la dreptul lor natural de a acționa după propria voință și acceptă să se supună autorității statului. În schimb, acesta trebuie să le garanteze pacea civilă, siguranța și libertatea autorizate de către lege.

Statul de drept

Teoreticienii contractului au în comun o concepție juridică asupra statului şi sunt, ca atare, precursorii a ceea ce se numeşte astăzi îndeobşte «stat de drept». Există însă şi diferențe în modul de a concepe statul, diferențe generate de gradul mai mic sau mai mare de libertate* acordată indivizilor. Locke, gânditor al statului liberal, estimează că puterea statului trebuie să fie limitată. Instituit pentru a salva libertatea şi proprietatea privată, sfera sa de competență nu trece dincolo de domeniul public. El nu intervine în domeniul privat, fie că este vorba de religie, fie de economie. Dimpotrivă, Hobbes este partizanul absolutismului. Pentru a fi eficient, statul, în persoana reprezentanților săi (rege sau adunare), are putere deplină, chiar și în domeniul religios, putere fără de care oamenii s-ar întoarce la violență și război civil. Însă absolutismul nu trebuie confundat cu despotismul*. Autoritatea absolută a suveranului are drept scop nu dominația, ci să asigure securitatea bunurilor şi a persoanelor, să le protejeze de conflictul intereselor private care domnesc în starea de natură. Pentru Hobbes, suveranul este o persoană reprezentativă. El nu acționează pentru el sau în nume propriu, ci pentru interesul general. Dacă statul abuzează de putere, deturnând-o în profitul său, contractul este rupt.

Sensibil față de pericolele liberalismului*, care, sub acoperirea libertății, poate da naștere servituții, ca și față de riscurile pe care absolutismul le aduce la adresa libertății, Rousseau – și prin el Revoluția franceză, care inaugurează tradiția republicană – a încercat o sinteză originală, care conciliază, fără să le opună, drepturile omului și drepturile cetățeanului.

Într-un stat democratic, în care, prin intermediul legii se exprimă voința generală*, supunerea nu amenință libertatea. Statul devine astfel spațiul în care omul poate accede la o dimensiune universală a existenței sale, ca cetățean* care concepe un interes general plasat deasupra egoismului său natural, el supunându-se mai degrabă autorității comune și reglementate a legii, decât forței imprevizibile, și în ultimă instanță întotdeauna precare, a unui tiran.

Statul între rațiune și violență

Statul ar fi deci manifestarea interesului general. Instituit, cum spunea Spinoza*, «cu acest scop de a permite concordia», el ar avea scopuri raționale, putând ajunge să fie dorit de către toți. Pe aceste coordonate, statul a putut chiar să apară, prin intermediul lui Hegel*, ca «realitatea Ideii morale», rațiunea în act, cel care realizează morala și dreptul, care nu sunt încă, la nivel individual, decât abstracții.

Însă nu putem oare identifica aici o concepție prea optimistă, și chiar îngrijorătoare despre stat? Germenii unui cult al statului, care se erijează în absolut, a cărui manifestare a fost în secolul nostru totalitarismul? În orice caz, extinderea birocrației, complexitatea «tehnostructurilor» care fac «gestiunea» statului din ce în ce mai străină cetățeanului, nu fac oare din statul modern «cel mai rece dintre monștrii reci» (Nietzsche*)?

De aici se dezvoltă un anti-etatism care întrevede esența statului în violența pe care el o exercită asupra indivizilor și în alienarea pe care el o antrenează:

1. Anarhismul* (Bakunin, Proudhon), pentru care statul este răul politic absolut, incarnarea opresiunii care devorează forțele vii și libertatea indivizilor. Anarhismul visează o societate fără stat, în care raporturile dintre oameni ar fi fondate exclusiv prin asocieri mutuale sau prin contracte private.

2. Marxismul*, care, contrar anarhismului, nu face din distrugerea statului un scop revoluționar în sine. Pentru Marx*, statul se află în slujba clasei dominante. El nu este decât mijlocul instituțional de a perpetua exploatarea și dominația de clasă. Aceasta este cea care trebuie distrusă. Dacă revoluția, suprimând opoziția dintre clase, trebuie să conducă, în timp, la suprimarea statului, proletariatul învingător va avea totuși nevoie provizoriu de un stat care să-i poată juca rolul, și anume cel al «dictaturii proletariatului».

Statul cosmopolit

Însă instituirea istorică a dictaturii proletariatului nu a eliberat omul de opresiune. Ea a dat naştere, dimpotrivă, unei hipertrofieri «totalitare» a statului, mai degrabă decât limitării acestuia; astfel, garanţiile libertăţii par a se regăsi mai degrabă în «statul de drept», decât în aceste tentative de abolire revoluţionară.

Pe de altă parte, multiplicarea conflictelor «locale», evidenţiind artificialitatea anumitor state (Iugoslavia, URSS), nu antrenează oare, nu dispariţia statului, ci internaţionalizarea sa? Se prezintă oare astfel ideea actuală despre o «comunitate internaţională»? Aceasta, beneficiind de transferul instanţelor de suveranitate acordate de obicei statelor naţionale (curte de justiţie, forţă de intervenţie militară...), ar putea, la scară mondială, să asigure pacea civilă şi securitatea persoanelor. Ca o concluzie, dacă «statul de drept» reprezintă un universal, destinaţia sa ultimă nu este oare constituirea unei federaţii de state libere şi, într-o perspectivă apropiată de cea a lui Kant*, materializarea ideii de cetăţeni ai lumii?

Texte-cheie: Platon, *Republica*; N. Machiavelli, *Principele*; Th. Hobbes, *Leviathan*; J.J. Rousseau, *Despre contractul social*. **Termen învecinat:** societate politică. **Termeni opuşi:** anarhie; societate civilă; stare de natură.

STĂRI (LEGEA CELOR TREI)

Cf. Auguste Comte.

STARE DE NATURĂ

Opusă «stării civile», starea de natură desemnează la Hobbes, Locke, sau Rousseau, situaţia omului înainte de apariţia oricărei societăţi organizate. Nu este necesar să considerăm că starea de natură a existat cu adevărat: aceasta este o ipoteză profitabilă pentru a deduce anumite caracteristici ale stării sociale, şi în particular, pentru a înţelege necesitatea contractului.

STAREA CIVILĂ

Prin opoziţie cu «starea de natură», situaţia oamenilor care au elaborat o societate organizată şi instituţii.

Termeni corelaţi: absolutism; arbitrariu; autoritate; liberalism; putere; revoluţie; societate.

STOICISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *stoa*, «portic», sub care Zenon dădea învăţături în Atena. **Sens larg:** atitudine a celui care suportă cu curaj şi fermitate durerea şi nefericirea. **Sens strict:** şcoală filosofică a cărei doctrină a cunoscut remanieri succesive de-a lungul a aproximativ cinci secole şi în istoria căreia se disting în general trei mari perioade: vechiul stoicism, fondat către 315 î.Cr. de către Zenon din Citium, discipol al cinicilor, reluat de Cleante din Assos, apoi de către Chrysippos; stoicismul mediu, în secolele II. şi I. î.Cr., avându-i ca reprezentanţi pe Antipatros din Tars și Poseidonius din Apamea; stoicismul imperial, în secolele I și II d.Cr., în mod esențial roman, ale cărui mari nume sunt Seneca, Epictet și împăratul Marcus Aurelius.

Stoicismul, ca de altfel epucurismul care îi este contemporan, este întâi de toate o doctrină morală care propune reguli de viață menite să conducă la atingerea fericirii și a înțelepciunii. Totuși, aceste reguli se sprijină pe o concepție teoretică și rațională despre univers. Tocmai în acest sens stoicismul este o filosofie.

Doctrina stoică

1. Stoicismul se caracterizează în primul rând prin naturalismul său, manifest în preceptul potrivit căruia trebuie să «trăim în armonie cu natura». Este adevărat că stoicismul ia naștere în momentul declinului cetății grecești, ca formă politică. Naturalismul stoic traduce o anumită decădere a vieții culturale și politice. El susține o anume retragere din viața publică și replasează omul în sânul universului, considerat ca adevărata sa patrie. A doua trăsătură caracteristică a doctrinei este conceperea materială a acestui univers.

2. Stoicismul este un materialism*. Numai materia există, ea fiind definită prin corpuri*, adică ceea ce este capabil să acționeze, sau asupra căruia este posibil să acționăm. Materialismul stoic are consecințe asupra moralei. De exemplu, pasiunea este condamnată pentru că ea epuizează sufletul prin eforturi vane. Ea este de fapt orientată către trecut, prin regret, sau către viitor, prin teamă sau speranță. Dar nici trecutul, nici viitorul nu există. Nu se poate acționa asupra lor, ele sunt lipsite de corporalitate. De altfel, ordinea lucrurilor este descrisă în univers, care formează o totalitate coerentă.

3. Stoicismul este un raționalism. Materia este animată de un principiu corporal pe care stoicii îl numesc fie suflet, fie rațiune, fie cauză. Acest suflet al lumii penetrează subtil ansamblul elementelor corporale din care se compune universul, asigurându-le astfel coeziunea fizică și coerența. Lumea este un sistem în care fiecare parte este în raport sau în «simpatie» cu întregul. În consecință, universul este guvernat de o necesitate care nu lasă loc nici unei schimbări: tot ceea ce se întâmplă trebuia să se întâmple, tot ceea ce trebuie să se întâmple se va întâmpla. Sufletul lumii apare deci sub figura destinului. Totuși, stoicismul nu este un fatalism*. În acest univers este loc pentru o acțiune și o libertate, a căror morală precizează regulile și condițiile.

Morala stoică

«A trăi în armonie cu natura» înseamnă, pentru om, a înțelege ordinea universală și a se supune ei. În fapt, numai omul este dotat cu facultatea reprezentării și capabil în consecință de a participa de o manieră conștientă și activă la rațiunea* universală. De aceea, înțeleptul stoic trebuie să-și stăpânească pasiunile, care contractă sufletul în van, fiind îngrozit de fantomele imaginației sale, şi să înţeleagă faptul că tot ceea ce se întâmplă este conform cu ordinea universală, chiar şi ceea ce pare să contrazică această armonie şi frumuseţe, cum se întâmplă în cazul morţii unui prieten sau a unui părinte, de exemplu. Prin această integrare în ordinea universală, înţeleptul stoic devine chiar agentul ei. Căci, dacă ceea ce se întâmplă nu depinde de noi, judecata noastră depinde. Trebuie să încercăm să ne apropriem ceea ce ne este străin – evenimentul – dându-ne asentimentul prin intermediul facultăţii care ne este proprie: raţiunea. Acest asentiment faţă de destin îi aduce înţeleptului libertatea şi pacea sufletului, adică ataraxia. Acceptând locul care-i este destinat, înţeleptul trăieşte printre oameni. El este tată, soţ, soldat, sclav sau împărat. El îndeplineşte aceste «servicii», sau datorii sociale păstrându-şi o indiferenţă interioară faţă de ele. Însă, particularităţile culturale şi poziţiile sociale sunt neesenţiale, deoarece dincolo de ele există între oameni o comunitate naturală, menită să fondeze între ei o egalitate şi un drept natural. Anumite teme ale moralei stoicilor – renunţarea, stăpânirea pasiunilor, comunitatea dintre oameni – sunt în consonanţă cu morala creştină şi vor fi reluate de către Părinţii Bisericii. Această morală austeră, care potrivit lui Kant*, plasează fericirea în exercitarea virtuţii, constituie unul din fundamentele culturii creştine occidentale. Oricum, acest model de înţelepciune a avut o influenţă considerabilă de-a lungul secolelor, inspirând numeroşi scriitori, precum Montaigne* şi filosofi, precum Descartes* sau Spinoza*.

Texte-cheie: Seneca, *Despre constanţa înţeleptului*, *Despre liniştea sufletului*, *Scrisori către Lucilius*; Epictet, *Manual* şi *Dialoguri*; Marcus Aurelius, *Meditaţii*. **Termeni corelaţi:** cinism.

STRAUSS Léo
(1899-1973)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în Germania, Léo Strauss emigrează în 1932 în Franţa. În 1938, el se va instala în SUA, unde va preda în cadrul a diferite universităţi, în special la Chicago. Studiind în special gândirea medievală şi filosofia greacă, el va pune de-a lungul întregii sale opere problema fundamentului dreptăţii, interogându-se asupra tipului de raport care se poate institui între om şi cetate.

Potrivit lui Léo Strauss, se poate vorbi de o criză spirituală şi morală a Occidentului, criză care ţine de faptul că noi am uitat «fundamentul dreptăţii». Această constatare îl conduce la reactualizarea categoriilor politice clasice şi la critica deviaţiilor filosofice contemporane, deviaţii analizate din perspectiva principiilor oferite de către Platon* şi Aristotel*. «Pozitivismul ştiinţific» este una dintre aceste deviaţii care conduc, prin supraevaluarea ştiinţelor sociale şi a pseudo-neutralităţii lor, la neglijarea aportului indispensabil al filosofiei politice şi al eticii. «Istoricismul» – pentru care orice teză, orice cunoştinţă presupune un cadru de referinţă, un orizont în afara căruia ea nu poate pretinde nici o validitate – este a doua stavilă în calea gândirii contemporane. Léo Strauss contestă cu vigoare istoricismul, căruia îi subliniază, pe de-o parte, caracterul contradictoriu (a sublinia caracterul istoric al oricărei gândiri echivalează cu a postula o teză pretins transistorică...), iar pe de altă parte consecinţele nihiliste* şi obscurantiste. El opune acestor deviaţii periculoase ale modernităţii necesitatea de a reintroduce ideea de «drept natural», «căci dacă nu avem un etalon mai înalt decât cel al societăţii noastre, suntem incapabili să luăm faţă de el distanţa necesară unei judecăţi critice»; şi afirmă caracterul accesibil al adevărului*, ca şi «puterea sa ineluctabilă». Politica nu ţine numai de ştiinţă* (descriere rece şi neutră a faptelor); iar în ceea ce priveşte adevărul, valoarea sa trebuie reafirmată: discursul adevărat valorează mai mult decât ideologia* sau mitul*. În această privinţă, precum şi în ceea ce priveşte temele legate de cetăţenie, înţelepciune*, dreptate*, trebuie să ne întoarcem la lecţiile anticilor: Tucidide, Platon şi Aristotel, dar mai ales la Socrate*.

Principalele scrieri: *Drept natural şi istorie* (1953); *Cetatea şi omul* (1964); *Cele trei valuri ale modernităţii* (1975); *Ce este filosofia politică?*(trad. J. 1992)

STRUCTURĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *structura*, «aranjament»; «dispoziţie»; «construcţie». **Sens comun:** **1.** Îmbinare a părţilor (unui edificiu, unei clădiri etc.). **2.** Dispunere a elementelor unui ansamblu abstract, care este considerată caracteristică pentru acest ansamblu şi relativ stabilă. **Matematică:** Construcţie sau model destinat să dea seamă de variaţiile unui sistem pornind de la studiul regulilor acestor variaţii. **Ştiinţe umane:** totalitate organizată care nu se reduce la suma părţilor sale, ci care se defineşte dimpotrivă prin relaţii de interdependenţă şi de solidaritate a ansamblului elementelor care o constituie.

Termeni învecinaţi: construcţie; model; ordine; sistem. **Termeni opuşi:** haos; dispersie. **Termeni corelaţi:** relaţie; structuralism.

STRUCTURALISM

(s.n.) **Etim.:** termen fondat în anii '60, pornind de la cuvântul *structură*. **Sens larg:** metodă generală ce constă în a privilegia structura fenomenelor de cunoscut (limbaje, rudenie, mituri etc.), adică în a face să prevaleze relaţiile dintre termenii unui ansamblu pentru a le explica funcționarea. **Sens strict:** doctrină sau filosofie ce tinde să privilegieze abordarea structurală în studiul diverselor producții simbolice umane.

De la lingvistică...

Termenul de structuralism desemnează în primul rând o metodologie elaborată la începutul secolului de către Ferdinand de Saussure*, și reluată apoi de către mari lingviști precum Roman Jakobson, Louis Hjemslev etc. Din această perspectivă, limba* este concepută ca un sistem* de semne care se definesc prin raportare unele la altele și nu de o manieră izolată: sensul unui element este determinat de poziția sa în ansamblul sistemului, tot așa cum într-un joc de șah piesele se definesc prin raporturile dintre ele, adică, în ultimă instanță, prin regulile jocului.

O astfel de abordare – numită «structurală» – a producțiilor simbolice este reluată de către Claude Lévi-Strauss*, care aplică această metodă la etnologie*. Concepută în primul rând ca o ipoteză de lucru (structura este un model, constituit pornind de la realitatea empirică, care permite ulterior organizarea și clarificarea acesteia), analiza structurală vehiculează în același timp și o nouă abordare filosofică. Lévi-Strauss arată astfel că relațiile de rudenie, de exemplu, sunt una dintre formele posibile de schimb simbolic și că, de o manieră mai generală, toate formele de comunicare* pot fi interpretate pornind de la infrastructurile lor inconștiente. Altfel spus, autenticele resurse ale alegerilor noastre inconștiente sunt disimulate în structurile* subiacente care constituie conturul invizibil al tuturor instituțiilor și producțiilor culturale.

... la filosofie

În anii '60 un număr de filosofi francezi (Jacques Lacan*, Louis Althusser, Michel Foucault*, Jacques Derrida*...) vor prelua și ei curentul structuralist, fiecare în domeniul său. Marxiștii (în special Louis Althusser) aplică acestă metodă istoriei, conservând, în ceea ce privește esențialul, schema materialistă («instanța» determinantă a mișcării istorice rămâne economică). Jacques Lacan subliniază faptul că legitatea care domnește la nivelul ordinului simbolic se impune subiectului, astfel încât acesta nu mai este instanța explicativă nici a discursului, nici a acțiunii umane («Inconștientul este structurat ca un limbaj.»). În ceea ce-l privește, Michel Foucault încearcă să evidențieze structurile latente – sau condițiile de posibilitate – ale practicilor noastre sociale, precum și ale discursurilor noastre raționale sau pretins raționale. Jacques Derrida utilizează și el anumite categorii ale structuralismului pentru a continua încercarea heideggeriană de deconstrucție a metafizicii*. Ocupându-se în mod special de categoria de subiectivitate (concepută ca prezență transparentă de sine la sine și ca posesie a unui simț plenar și stabil), el opune acesteia dislocarea (identități) și pluralitatea (semnificații și adevăruri).

Foarte diversificată astăzi, mişcarea structuralistă prezintă câteva semne de oboseală. Totuşi, ea rămâne pentru numeroşi savanţi, antropologi, însă şi pentru istorici şi critici de artă o sursă de inspiraţie mereu fecundă şi un spaţiu comun de cercetare şi de reflecţie.

Termeni corelaţi: antropologie; etnologie; limbaj; lingvistică; marxism; psihanaliză; sistem; structură.

SUBIECT

(s.m.) **Etim.:** lat. *subjectum*, «ceea ce supus, subordonat faţă de». **Sens comun: 1.** Acel ceva asupra căruia se desfăşoară discuţia, meditaţia sau o operă dintr-un anumit domeniu. **2.** Individul. **Politică:** cel care este supus autorităţii cuiva. **Drept:** individul privit numai în raport cu drepturile şi obligaţiile care îi sunt atribuite. **Morală:** individul considerat ca autorul responsabil al unui act. **Medicină şi psihologie:** individul ale cărui comportamente, psihism sau stări pot fi studiate. **Logică: 1.** Ceea ce în cadrul unei propoziţii constituie suportul atribuirii predicatelor. **2.** Ceea ce începe un enunţ şi determină regimul verbului. **Metafizică:** fiinţa reală, prin opoziţie cu obiectul, substanţă sau principiu unificator al tuturor reprezentărilor noastre. El este «ceea ce cunoaşte totul, fără a fi el însuşi cunoscut» (Schopenhauer).

Înainte de a trimite la individul real, termenul de subiect ar corespunde din punct de vedere filosofic unor preocupări logice care vizează definirea criteriilor formale ale unui discurs adevărat. În fapt, pentru a spune ceva despre fiinţă, trebuie să-i putem atribui predicate: la Aristotel*, subiectul are în primul rând o funcţie logică şi gramaticală. Însă, discursul nu trebuie să fie numai corect din punct de vedere formal, ci şi adevărat din punct de vedere material: logica nu are sens decât dacă se raportează la fiinţă, decât dacă subiectul este în acelaşi timp o substanţă dotată cu calităţi sensibile. Chiar dacă subiectul ajunge astfel să desemneze o fiinţă reală şi singulară, el nu capătă totuşi sensul specific al unui «eu» decât începând cu momentul în care filosofia carteziană substituie problemei antice a conformităţii subiectului faţă de un obiect exterior, pe cea care vizează fundamentul cunoaşterii. A spune «Gândesc, deci exist» înseamnă de fapt a conferi lui «eu» această dimensiune de universalitate proprie raţiunii umane, care plasează totuşi subiectul ca principiu pe baza căruia se va putea fonda ansamblul cunoaşterii, al moralei şi al dreptului. A fi subiect înseamnă a da seamă din punct de vedere raţional de lucruri şi de sine însuşi, a se afirma ca fiind liber şi responsabil. Se pune însă întrebarea dacă nu cumva a face din subiect un principiu înseamnă a presupune că raţiunea este întotdeauna în poziţie dominantă, în timp ce experienţa pasiunilor, a nebuniei sau pur şi simplu a vieţii sociale ne prezintă, dimpotrivă, un subiect perpetuu dezorientat. Începând cu secolul al

XIX-lea, prin Marx*, Freud* şi Nietzsche* se conturează o «suspiciune» asupra subiectului: departe de a fi propriul principiu, subiectul este denunţat ca fiind efectul unor fenomene care îi scapă, raporturi sociale, procese inconştiente sau voinţa de putere. Din substanţă metafizică, subiectul devine astfel acest spaţiu limită către care tinde un ansamblu de fapte, de comportamente sau de discursuri, care ţin mai degrabă de domeniul sensului şi care nu-şi mai găsesc în subiect adevărul şi raţiunea de a fi.

Termeni învecinaţi: eu; ego; sine. **Termen opuşi:** obiect. **Termeni corelaţi:** conştiinţă; individ; obiect; om; persoană; pentru-sine; responsabilitate; structuralism.

SUBIECTIV

(adj.) **Etim.:** lat. *subjectivus*, «care se raportează la subiect». **Sens comun:** ceea ce este relativ la un subiect, îi aparţine; ceea ce este personal, de ordin afectiv; arbitrar, parţial şi relativ. **Psihologie:** prin opoziţie cu obiectiv, ceea ce se raportează la o stare de conştiinţă a subiectului şi este, din această cauză, relativ. **La Kant:** în cadrul filosofiei sale critice, ceea ce decurge din structurile *a priori* ale intelectului uman; în cadrul filosofiei morale, ceea ce, în subiect, ţine de sensibilitatea sa, prin opoziţie cu exigenţele universale ale raţiunii.

Termen opus: obiectiv. **Termeni corelaţi:** conştiinţă; subiect.

SUBLIM

(s.n. şi adj.) **Etim.:** lat. *sublimis*, «ridicat», «suspendat în aer». **(Adj.) Sens comun: 1.** Ceea ce este extrem de sus în ierarhia valorilor (morale, estetice...); care suscită admiraţia şi entuziasmul. **2.** Calitate a unei frumuseţi izbitoare, care trezeşte sentimente deosebit de intense, făcând trimitere la ideea de transcendenţă sau de infinit. **La Kant:** «Este sublim ceea ce, prin chiar faptul că este conceput, este indiciul unei facultăţi a sufletului care depăşeşte orice măsură a simţurilor».

Prin opoziţie cu frumosul, sublimul comportă ideea unei puneri faţă în faţă sau a unei lupte cu ceva care ne depăşeşte infinit, care însă în acelaşi timp ne exaltă şi ne trimite la sentimentul propriei noastre transcendenţe. Sublimul comportă dimensiuni morale, metafizice şi religioase pe care le regăsim – măcar cu titlu de componente – în sensul său modern, adică estetic. Vor fi catalogate ca sublime – în sensul cel mai curent al termenului – acţiunile care suscită un sentiment de admiraţie şi de entuziasm (mai ales în ordine morală). Într-o perspectivă religioasă, Pascal* evocă «starea sublimă» a celor drepţi, care «se ridică până la participarea la divinitate»: prin această experiență, ne spune el, ei înțeleg că, chiar și «cei mai păcătoși sunt capabili de a se împărtăși din harul Salvatorului lor». (*Cugetări* 435, ed. Brunschvicg).

De o manieră mai generală, ideea de sublim – sentiment în om a ceea ce îl transcende – este prin excelență simbolul condiției umane: «A te recunoaște mizer, scrie Pascal, echivalează deci cu a fi mizer, însă a cunoaște mizeria umană este o măreție» (*Cugetări*, 397); sau în alți termeni: «Omul își depășește infinit condiția» (*Cugetări i*, 434).

Această dimensiune metafizică* se regăsește în teoria kantiană: în timp ce binele este finit și liniștitor, sublimul (care pune în joc ideea de infinit) trimite la o stare de tensiune și de tulburare, suscitată de exemplu de obiecte terifiante, lipsite de măsură sau haotice (oceanul dezlănțuit, erupția vulcanică). Ca și față de sacrificiul care depășește orice regulă morală, în cadrul sentimentului estetic noi dăm dovadă de convingerea surdă că omul este menit să se înalțe dincolo de el însuși și că întotdeauna va fi capabil – oricât l-ar costa aceasta – să-și depășească micimile, mizeria sau insignifianța.

Termeni învecinați: impresionant; transcendent. **Termeni opuși:** nesemnificativ; mediocru; plat; trivial. **Termeni corelați:** frumos; sublimare.

SUBLIMARE

(s.f.) **Etim.:** lat. *sublimatio*, «acțiune de a ridica». **Sens comun:** acțiune de a transforma, de a ridica, de a purifica; sau încă: de a devia o tendință către un scop spiritual sau altruist. **Psihanaliză:** transformare a pulsiunilor sau a sentimentelor inacceptabile în dorințe orientate către un scop valorizat social (în special estetic sau religios).

Noțiunea de sublimare trimite într-un fel la sublim*, termen care desemnează, mai ales în estetică, un sentiment deosebit de înalt și de delicat; și la sublimare în sens chimic: trecere a unui corp de la starea solidă la starea gazoasă. Sublimarea este un proces cvasi-chimic (sau magic) de spiritualizare a sentimentelor*, care devin astfel moralmente acceptabile. Potrivit lui Freud*, ea este capacitatea pe care o au anumiți oameni de a devia pasiunile lor sexuale către scopuri fără legătură cu sexualitatea, precum activitatea artistică sau investigarea intelectuală. Este adesea citat cazul lui Leonardo da Vinci, care și-ar fi surmontat homosexualitatea prin medierea indirectă a lucrărilor sale artistice și științifice (Freud, *O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci*). Mai simplu spus, funcția unei cure psihanalitice ar putea fi aceea de a întări în fiecare dintre noi această aptitudine de sublimare: însă se poate pune întrebarea dacă toți oamenii beneficiază de această fericită dispoziție, dacă toate activitățile sociale valorizate pot constitui derivații satisfăcătoare, sau dacă numai activitățile cele mai «nobile» pot îndeplini autentic această funcție.

Termeni corelați: pulsiune; refulare; sublim.

SUBSTANȚĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *substantia*, «substanță», de la *substare*, «a sta dedesubt». **Chimie:** materie definită științific, adică considerată din punct de vedere al proprietăților prin care ea se distinge de alte corpuri. **La Aristotel:** subiect și suport care permite o schimbare sau alta; substanța primă este ființa individuală, care rămâne aceeași deși suferă modificări; substanța secundă este subiectul (de această dată în sens gramatical) unei propoziții, despre care pot fi afirmate sau negate predicate: astfel este omul sau animalul, care este aceasta sau aceea, dar care nu există în mod autentic, adică concret. **La Descartes: 1.** Suport permanent al atributelor, calități sau accidente; «substanța gândire» are ca atribut principal gândirea, în timp ce substanța materială are ca atribut esențial întinderea. **2.** Ceea ce nu are nevoie decât de sine însuși pentru a exista («propriu-zis, numai Dumnezeu ar avea această natură»). **La Spinoza:** sinonim cu Dumnezeu. **La Kant:** concept *a priori*, ce ține de judecata categorică și care constituie prima dintre categoriile de relație.

În cadrul doctrinei aristotelice* este destul de dificil de disociat între noțiunea de substanță și cea de esență*. Într-un anume sens, forma* (sau quidditatea*) este de o manieră mai puțin discutabilă substanță decât individul care nu este decât un compus de formă și de materie. Totuși, individul este singura «substanță» autentică, în măsura în care o formă nu poate exista decât realizată în materie, adică într-o ființă individuală: esența și ființa individuală se întâlnesc astfel și constituie ceea ce Aristotel numește «forma specifică» a individului. O problemă de aceeași natură se va pune din nou în cadrul filosofiei lui Descartes*, care stabilește o distincție între substanță și atribut* esențial, recunoscând faptul că substanța singură, independentă de atribute, este practic incognoscibilă. Problema va fi, într-o anumită manieră soluționată de către Kant*, pentru care substanța, adică ideea permanenței realului în timp, este un concept* *a priori** (sau categorie a intelectului), adică o condiție, sau formă *a priori* de gândire, și nu un lucru* real care ar fi independent de subiect și totuși cognoscibil.

Termeni învecinați: esență; realitate. **Termeni opuși:** accident; atribut; calitate; predicat. **Termeni corelați:** Dumnezeu; formă; materie.

SUFLET

(s.n.) **Etim.** fr. *âme*: gr. *anemos*, «aer», «suflu»; lat. *anima*, «suflu», «viață», «suflet» (principiu vital) și *animus*, «spirit», «suflet» (ca sediu al gândirii). **Biologie:** principiu al vieții, al creșterii și al mișcării; principiu organizator al viului. **Psihologie:** principiu sau organ al gândirii. **Religie:** principiu spiritual, imaterial și etern al omului și, în anumite religii, al tuturor viețuitoarelor. **Sens derivat:** spirit care animă un lucru, în măsură să-i dea puterea de a exprima gândirea, sentimentele etc., sau de a-l face să semene unei ființe vii (în special în estetică).

În cadrul noțiunii de suflet se întâlnesc preocupări în aparență foarte eterogene, pentru că la ea se face apel pe rând în tradiția biologică pentru a explica organizarea și funcționarea viului*, în metafizică și în psihologie pentru a da seamă de gândire și afectivitate și de faptul că pe ea se fondează, în religie, credința în nemurire. Sufletul este mai întîi de toate suflul care animă un corp* viu.

Sufletul apare astfel ca principiu de organizare a viului. Material (de exemplu, încă din Antichitate, la Democrit și Empedocle, la epicureici și stoici) sau imaterial (la pitagoricieni și platonicieni, apoi în tradiția clasică dominantă), sufletul este impus pentru a da seamă de complexitatea vieții și pentru a articula diferitele funcții vitale. În acest sens, Aristotel*, în *Péri psyché (Despre suflet)*, lucrare de referință în ansamblul istoriei noțiunii, studiază diferitele manifestări ce au loc în totalitatea corpurilor animate, în funcție de o complexitate crescătoare și ierarhizată a universului ființelor vii. Sufletul este deci conceput ca forma imaterială a corpurilor vii, indisociabilă de acestea; el exercită diverse funcții, ele însele ierarhizate: funcția nutritivă prezentă la toate ființele vii și trimițând la sufletul simplu al vegetalelor, care asigură creșterea și reproducerea; funcția senzitivă, care apare la animalele inferioare; funcția motrice (sau «apetitivă»), care se adaugă primelor două, la animalele superioare; în sfârșit, funcția «intelectivă» (deliberativă, speculativă), la om. Această ultimă funcție, care apare în vârful ierarhiei viului, este cea care, atunci când este privilegiată, conduce către sensul exclusiv spiritual sau metafizic, chiar religios: suflet, principiu al gândirii, privilegiu și esență a omului, care deschide asupra libertății și moralității. Sufletul este deci cel mai adesea conceput ca fiind total imaterial, separabil de corp* și poate fi deci, în numeroase doctrine, considerat ca nemuritor și etern (cf. printre altele, dialogului *Phaidon* al lui Platon* care, pornind de la înrudirea dintre sufletul cunoscător și Ideile* eterne, prezintă imortalitatea sufletului ca pe «un frumos risc de asumat»; tradiția iudeo-creștină; *Meditația a doua* a lui Descartes*, care nu demonstrează nemurirea sufletului, ci asigură posibilitatea sa, stabilind independența substanțială a sufletului în raport cu corpul). Într-o perspectivă religioasă, sufletul este în plus prezentat ca un dar de la Dumnezeu*, privilegiind omul în raport cu restul Creației. După modelul materialismului* modern, care neagă existența sufletului, biologia caută să facă un rechizitoriu al noțiunii, aceasta fiind considerată ca prea metafizică, ceea ce-i conduce pe anumiți filosofi contemporani să se interogheze asupra pertinenței sale generale (cf. «fantomei în mașină» a lui Gilbert Ryle; cf. Spirit).

Termeni învecinați: spirit.
Termeni opuși: corp; inerție.

SUFLET FRUMOS

Hegel* desemnează prin expresia «suflet frumos» starea «bunei conștiințe» morale, atunci când acesta se mulțumește doar cu puritatea intențiilor sale. Din cauza acestei replieri în simpla convingere* subiectivă, conștiința morală: **1.** Se găsește în incapacitatea de a acționa realmente în lume așa cum este ea efectiv; însă, o «conștiință morală» incapabilă de acțiune, este ea o conștiință*? Nu este ea mai degrabă o formă de ignoranță? Este ea morală? Nu este ea mai degrabă o himeră care deschide calea ipocriziei? **2.** Se crede în stare să reformeze lumea existentă – ceea ce o condamnă, ca pe Don Quijote, să se bată cu morile de vânt. «Sufletul frumos» a înțeles că puritatea intenției este un element esențial al moralei*, însă el nu și-a determinat încă mijloacele de a acționa moral și, prin urmare, mijloacele de a face să existe moralitate în lume (cf. Idealism, Morală și Etică).

Termeni corelați: animal; conștiință; eternitate; gândire; nemurire; psihologie; reminiscență; substanță; viață; vitalitate; vitalism; viu.

SUPERSTIȚIE

(s.f.) **Etim.:** lat. *superstitio* (probabil de la *superstare* «a sta deasupra», de la *super* și *stare* «a se ține în poziție verticală»). **Sens comun: 1.** A face să se creadă că anumite acte sau anumite semne pot avea consecințe pozitive sau funeste (a sparge o oglindă, sau a servi masa la ora 13...). **2.** Atașare necritică față de credințe fără fundament, credulitate și comportamente iraționale care rezultă de aici. **Sens filosofic:** orice credință sau orice atitudine irațională în măsura în care ea traduce voința de a se înarma împotriva ignoranței și a fricii, făcând apel la procedee arhaice sau derizorii.

Dacă ar fi să-i dăm crezare lui Cicero (*De natura deorum*, II, 18), superstițiosul este acela care se roagă fără încetare pentru copiii săi, pentru ca aceștia să-i supraviețuiască (*superstitiosus*). Adevărată sau falsă, această etimologie discutată relevă două caracteristici esențiale ale superstiției: dorința de a obține o favoare și faptul de a conta pe mijloace aleatorii pentru a obține concilierea puterilor supranaturale. În timp ce tradiția materialistă tinde să asocieze comportamentul religios și superstiția (cf. Epicur* și

Lucrețiu*), conştiința religioasă distinge cu grijă adevărata credință de superstiție. Pentru Spinoza*, de exemplu, implică umilirea rațiunii şi disprețuirea lui Dumnezeu, despre care se presupune că ar trebui să cedeze intervențiilor noastre. Potrivit lui Kant*, singurul comandament religios adevărat este natural şi rațional: el este acela care ne cere să-l iubim pe Dumnezeu şi «pe celălalt ca pe noi înşine» (*Religia în limitele simplei rațiuni*). În schimb, superstiția religioasă este «nebunia de a crede că prin acte religioase de cult putem face ceva pentru justificarea noastră în fața lui Dumnezeu» (idem). Prin aceasta, Kant reia şi confirmă o lungă tradiție care, începând cu Socrate (*Euthyphron*, al lui Platon) denunță faptul de a crede că, prin acte aleatorii, este posibil nu numai să negociem cu Dumnezeu, ci chiar să-i forțăm voința. Adevărata religie este credință* şi nu dorința de a obține prin diverse mijloace bunuri personale ipotetice.

Termeni învecinați: credulitate; iraționalitate. **Termeni opuşi:** raționalitate. **Termeni corelați:** credință; epicurism; materialism; religie.

SUPRAEU

(s.n.) **Etim.:** în germană *Über-ich* (termen creat de către Freud). **La Freud:** într-o topică secundă, una dintre cele trei instanțe ale aparatului psihic.

Termenul de *Über-ich* a fost introdus de către Freud în 1923 în lucrarea *Eul şi sinele* pentru a desemna o parte a persoanei care interzice împlinirea şi chiar conştientizarea dorințelor noastre. Supraeul apare ca o instanță care încarnează legea* şi interzice transgresarea ei: el joacă în acelaşi timp rolul de cenzor şi pe cel de model, sau de ideal pentru *eu*. La Freud, constituirea supraeului este corelativă cu declinul complexului lui Oedip, în timp ce alți psihanalişti consideră că supraeul se impune încă din primele luni ale vieții. În orice caz, supraeul, care joacă un rol decisiv în formarea personalității, este rezultatul interiorizării exigențelor părinteşti; şi de altfel, nu atât a exigențelor efective ale părinților, cât al exigențelor propriului lor supraeu.

Termen învecinat: ideal al eului. **Termeni corelați:** complexul lui Oedip; eu; sine; topică.

SUPRAOM

(s.m.) **Etim.:** termen utilizat de către Nietzsche. **Sens comun:** om dotat cu capacități excepționale. **La Nietzsche:** desemnează o depăşire a umanului prin intermediul voinței de putere.

«Supraomul» este anunțat de către Zarathustra*, personajul nietzschean*. Aceasta nu înseamnă însă a gândi un om care şi-ar fi dezvoltat toate capacitățile şi ar constitui *nec plus ultra* al umanității. Conceptul de «supraom» nu trebuie să ne trimită la un stadiu ultim care ar urma unei îndelungate gestații. El trebuie înțeles mai degrabă ca exigența unei fracturi, a unei rupturi în istorie care ar trebui să permită eliberarea unei puteri creatoare de nebănuit. Este vorba de o noțiune proiectată către viitor ca o provocare, de un apel la o transgresiune a umanului printr-un act de autodepășire conform esenței celei mai intime a voinței de putere*.

Termeni corelați: eterna reîntoarcere; voința de putere.

SUVERAN

(adj. și s.m.) **Etim.:** din cuvântul medieval latin *superanus*, derivat din latina clasică *superus*, care semnifică «superior». **(Adj.) Sens comun:** caracter al celui care este suprem în genul său și independent (de exemplu, un juriu este suveran dacă deciziile sale nu depind de o instanță superioară; în mod analog, se vorbește de stat suveran, pentru a sublinia independența sa față de alte state). **(Subst.) Sens politic:** persoană individuală sau colectivă căreia îi aparține puterea supremă, din care derivă toate celelalte (de exemplu, din perspectiva lui Rousseau cel care este suveran într-o republică este poporul; însă suveranul poate fi un monarh, fapt atestat de folosirea curentă a termenului).

Termenul *suveran* implică în filosofie ideea de suveranitate. Aceasta trimite la principiul care legitimează exercitarea puterii* supreme, fără însă să desemneze prin aceasta pe titularul ei: de exemplu, într-o democrație reprezentativă, principiul suveranității se fundamentează în popor, însă reprezentanții acestuia sunt cei care o exercită propriu-zis.

Conceptul de suveranitate apare în secolul al XVI-lea, prin intermediul operei juristului Jean Bodin, care îi dă o definiție în lucrarea sa *Cele șase cărți ale Republicii* (1576): «Suveranitatea este puterea absolută și perpetuă a unei republici». Suveranitatea este absolută, ceea ce semnifică faptul că ea nu este divizată, însă nu este fără limită: de exemplu, ea se exercită în domeniul public și nu în cel privat. Ea este perpetuă, adică nu dispare o dată cu titularul său. Altfel spus, suveranitatea nu este proprietatea nici unui individ. Ea este în consecință inalienabilă.

Rousseau*, în lucrarea *Contractul social*, va relua cuvânt cu cuvânt această definiție a suveranității, făcând însă din popor deținătorul său legitim. Între altele, Rousseau condamnă disocierea dintre originea și exercițiul suveranității, disociere pe care se bazează monarhia constituțională sau, încă, democrația* reprezentativă. Totuși, chiar și în acest caz, necesitatea unui guvern, adică a unui organ special însărcinat să execute deciziile suveranului, pune în mod inevitabil problema unei uzurpări mereu posibile a suveranității. *A fortiori*, atunci când suveranitatea este delegată, adică încredințată aleșilor însărcinați să o reprezinte, există un risc crescut de a o vedea confiscată de către suveran. Pentru că acest risc este inevitabil, este necesar să definim cu claritate principiile pe care se bazează suveranitatea, pentru a putea controla respectarea şi aplicarea sa. Pentru a lua exemplul Franţei, acest rol revine pe de-o parte constituţiei, iar pe de altă parte Consiliului constituţional.

Termen învecinat: putere.

BINE SUVERAN

Cf.. Bine.

Termeni corelaţi: democraţie; putere; republică; stat; voinţă generală.

SUVERANITATE

Cf. Suveran.

Ş

ŞCOALA DIN MILET (sec. VII-VI î.Cr.)

REPERE BIOGRAFICE

Prin «Şcoala din Milet» se afirmă primii filosofi greci, originari din oraşul Milet, situat în Asia Mică. Cele trei figuri proeminente ale sale sunt: Thales (aprox. 625 – aprox. 547 î.Cr.), Anaximene (aprox. 550 – 480 î.Cr.) şi Anaximandru (aprox. 610 – aprox. 546 î.Cr.). Aproape toate scrierile lor s-au pierdut (Thales, de altfel, nu a avut nici-o operă scrisă) iar cugetările lor ne sunt cunoscute mai ales datorită expunerii şi discuţiei pe care le face Aristotel, în cartea A din lucrarea sa *Metafizica*.

Filosofii din Milet sunt numiţi uneori «fizicieni», pentru că ei şi-au propus să explice formarea lumii, pe care o concep ca pe o «natură» (*physis*), care se dezvoltă pornind de la un principiu unic: apa, potrivit lui Thales, aerul potrivit lui Anaximene, iar potrivit lui Anaximandru, un principiu mai abstract pe care l-a numit *apeiron*, adică «fără limite».

Aceşti gânditori au dat naştere discursului filosofic, căci ei au fost primii care au încercat să dea «formării lumii» nu o «explicaţie» mitică, prin intervenţia factorilor supranaturali (cf. Mit), ci una raţională, adică totodată verosimilă şi fondată pe geneza elementelor naturale (cf. Presocratici).

ŞTIINŢĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *scientia*, derivat din *scire*, «a şti». **Sens larg:** sinonim cu a şti în general şi chiar cu abilitate tehnică (se spune despre un militar că are «ştiinţa armelor»). **La greci (*episteme*):**

cunoaştere eminentă (cunoaştere superioară), universală (se opune opiniilor particulare) şi teoretică (ea diferă de măiestria practică); această ştiinţă supremă este filosofia. **La moderni:** cunoaştere ştiinţifică pozitivă («ştiinţa experimentală»), care se bazează pe criterii de verificare precise, care permit obiectivitatea rezultatelor.

Filosofia ştiinţelor (sau epistemologia) pune mai multe probleme:

1. Problema demarcaţiei. După ce se poate recunoaşte faptul că o cunoştinţă este ştiinţifică? Cel mai simplu răspuns este: după posibilitatea de a o controla prin fapte (cf. Experiment). Dispunem astfel de un criteriu de distincţie între ştiinţă şi non-ştiinţă. De exemplu, filosofia nu ar fi o ştiinţă, contrar a ceea ce afirmau grecii, deoarece argumentele sale, chiar dacă sunt raţionale, scapă controlului experimental.

2. Unitatea ştiinţei. Trebuie să vorbim despre ştiinţă sau despre ştiinţe? Există mai multe specialităţi ştiinţifice; ştiinţa este deci multiplă în obiectele sale. Însă ea posedă o unitate de metodă, fără de care nu s-ar putea defini un criteriu general care să distingă ştiinţa de non-ştiinţă.

3. Clasificarea ştiinţelor. Unitatea de metodă nu ne împiedică să clasificăm ştiinţele după obiectul lor; ex.: tabloul enciclopedic al lui Auguste Comte* (cf. Pozitivism). Pe de altă parte, această unitate nu vizează decât ştiinţele experimentale. Se pune însă întrebarea: nu există alte tipuri de ştiinţă?

În fapt, se pot distinge trei tipuri de ştiinţe:

1. Ştiinţele experimentale sau empirice. Ele se raportează la obiecte date în experienţă şi se validează prin intermediul controlului experimental.

2. Ştiinţele «formale». Acestea sunt matematica şi logica, fondate pe baza deducţiei*, având ca punct de plecare axiome*. În acest domeniu nu este nevoie de verificarea experimentală. Se poate totuşi discuta şi în acest caz despre «ştiinţă», deoarece, fiind pur formale, matematica şi logica nu au obiect exterior construcţiei lor.

3. Ştiinţele umane (istoria, sociologia, psihologia etc.). Statutul acestora este controversat. Fie se consideră, o dată cu pozitivismul*, că dacă ele merită numele de ştiinţe, atunci li se pot aplica metodele şi limbajul ştiinţei experimentale: ele se reduc astfel la un caz particular al acesteia, alături de ştiinţele naturii. Fie se gândeşte dimpotrivă, precum filosoful german Wilhelm Dilthey (1833-1911), că se poate face distincţie între «ştiinţele naturii» şi «ştiinţele spiritului», şi deci că, în virtutea particularităţilor obiectului lor (omul), ştiinţele umane ţin de un alt tip de demers, care nu este fondat pe verificarea experimentală, ci pe interpretarea intenţiilor umane (cf. Hermeneutică).

Termeni învecinaţi: cunoaştere; a şti. **Termeni opuşi:** ignoranţă; opinie; superstiţie. **Termeni corelaţi:** certitudine; a înţelege; a explica; falsificabilitate; a interpreta; pozitivism; probă; psihologie; raţiune; sociologie.

ŞTIINŢE COGNITIVE

(s.f. pl.) **Etim.:** lat. *cognitio*, de la *cognoscere*, «a cunoaşte».

Expresia «ştiinţe cognitive» este formulată la plural deoarece ea face trimitere la ştiinţe recente, divers conturate şi încă parcelate. Dacă, în ciuda acestei situaţii, regrupăm aceste ştiinţe sub o singură denominaţie, aceasta se datorează faptului că ele au un obiect comun: cogniţia, adică funcţia psihică ce asigură culegerea, stocajul, transformarea şi tratamentul informaţiilor pe care le primim de la lumea exterioară şi pornind de la care elaborăm cunoaşterea* realului. A percepe, a raţiona, a înţelege, a-şi aminti, a vorbi... sunt activităţi care suscită interogaţii şi analize încă din antichitate. Mult timp obiecte privilegiate ale reflecţiei filosofice, aceste activităţi au dat naştere în mod progresiv unor ştiinţe specializate în investigarea uneia sau alteia dintre ele, sau a uneia sau alteia dintre facultăţile umane care le fac posibile: neuroştiinţele (neurologie, neurofiziologie...), psihologia*, lingvistica*, cărora li se alătură astăzi informatica, care oferă studiului mecanismelor gândirii* modelul «inteligenţei artificiale». Proiectul de unificare care conduce la calificarea ca ştiinţe cognitive a ansamblului de discursuri care încearcă să dea seamă de caracteristicile şi condiţiile de posibilitate ale facultăţii de cunoaştere se bazează pe postulatul potrivit căruia, în cele din urmă, ar putea fi evidenţiate legături noi între diferitele suporturi şi caracteristici ale acestei facultăţi, şi, în particular, că partea de mister care continuă să înconjoare trecerea de la cerebral la mental ar putea fi redusă. Cum poate creierul să producă gândire şi cunoaştere? În ultimă instanţă, aceasta este întrebarea la care au ambiţia să aducă într-o bună zi un răspuns unic ştiinţele cognitive. Amploarea acestei ambiţii este cea care motivează demersul unificator al unora, în timp ce alţii îşi exprimă îndoiala asupra posibilităţii cunoaşterii creierului de a se intersecta vreodată cu cea a activităţilor mentale, aşa cum sunt ele înţelese de către filosofie şi de către ştiinţele umane.

Termeni corelaţi: cunoaştere; gândire; inteligenţă; limbaj; memorie; psihologie; spirit.

t

TABU

(s.n.) **Etim.:** engl. *taboo*, din polinezianul *tapu*, «interzis», «sacru». **Sens comun:** ansamblu de interdicții atașate la ceea ce este sacru, impur sau înfricoșător (ex.: «un subiect tabu»). **Etnologie:** **1.** În Polinezia: ansamblu de persoane, de obiecte și de animale învestite cu o putere sacră, considerate periculoase sau impure; termenul desemnează de asemenea interdicțiile corespunzătoare. **2.** În cadrul diverselor societăți tradiționale: interdicții de ordin religios sau magic, care nu se bazează pe un motiv rațional sau moral, și care antrenează sancțiuni de ordin supranatural.

În lucrarea *Totem și tabu* (1913), Freud* încearcă să explice originea regulilor exogamiei exploatând ipoteza «uciderii originare» a tatălui de către fiii săi în cadrul «hoardei primitive». Interdicția de a mânca totemul (tatăl) ar avea drept corolar interzicerea relațiilor sexuale cu propria mamă: astfel, totemismul este interpretat, dacă nu istoric, cel puțin psihologic, ca fundament al interdicției incestului.

Termen corelat: totem.

TAUTOLOGIE

(s.f.). **Etim.:** gr. *tautos*, «același» și *logos*, «discurs». **Logică:** propoziție necesar adevărată *a priori*, în virtutea exclusiv a formei sale logice și independent de sensul termenilor săi (ex.: «Toți celibatarii sunt celibatari»); fondată pe principiul identității, ea este reductibilă la forma «A este A». Contrariul este o propoziție logic și necesar falsă, adică o contradicție (A nu este A).

Leibniz* numea tautologiile «adevăruri identice» sau «adevăruri necesare», iar Kant* le numea propoziții analitice*.

Fiind pur formală, tautologia nu spune nimic despre lume; ea este vidă de sens. Atunci când spun, de exemplu, că este adevărat că «plouă sau nu plouă», nu știu totuși nimic despre starea reală a vremii. De aceea, cuvântul «tautologie» este uneori utilizat peiorativ: astfel el semnifică «repetat» sau «pleonasm». Însă în domeniul logicii, tautologiile sunt esențiale: ele enunță legile logice fără de care gândirea și discursul ar fi incoerente.

Termeni învecinați: adevăr identic; adevăr necesar; pleonasm; propoziție analitică. **Termeni corelați:** demonstrație; logică; necesitate.

TEHNICĂ

Ca și cuvântul grec *techne*, «artă», «abilitate», «tehnic», din care el derivă, cuvântul tehnică este în primul rând sinonim cu artă*, în sensul de știință-de-a-face a cărei utilizare permite obținerea de o manieră voluntară a unui rezultat determinat. Această știință-de-a-face poate deriva fie din experiența* comună sau din imitare, fie din cunoașterea unor reguli de acțiune codificate, fie dintr-o cunoaștere* științifică. Spre deosebire de activitatea artistică propriu-zisă, a cărei finalitate estetică* este dezinteresată, tehnica vizează utilitatea și eficacitatea. Sursă și condiție a stăpânirii naturii de către om, tehnica este, totuși, din ce în ce mai mult, obiectul a numeroase critici: consecințele sale asupra vieții și a naturii neliniștesc, susținându-se ideea potrivit căreia puterea sa s-ar exercita în detrimentul celei a omului și a gândirii sale, iar ireversibilitatea progreselor* sale i-ar amenința pe chiar cei care au conceput-o, aceștia putând pierde controlul asupra ei.

Tehnică și umanitate

În continuarea numeroșilor filosofi care, începând cu Aristotel*, au analizat dependența strânsă și reciprocă dintre inteligența omului și fabricarea de instrumente în vederea transformării materiei în profitul său, specialiștii în preistorie (în mod particular André Leroi-Gourhan, în lucrarea *Gestul și vorbirea*) consideră aptitudinea pentru activitatea tehnică drept un criteriu esențial al umanității. Fabricarea de instrumente presupune faptul de a reprezenta mental acțiunea care trebuie realizată, forma instrumentului care este cel mai potrivit cu natura acestei acțiuni, alegerea materialelor celor mai potrivite etc. Tehnica, precum limbajul*, este indisociabilă de gândire, și deci de umanitate. Dacă omul face parte din natură, relațiile sale cu ea sunt, încă de la origini, mijlocite printr-un al treilea termen, instrumentul. Utilizarea exclusivă a forțelor sale fizice, mult inferioare celor ale altor animale, l-ar fi condamnat la o moarte sigură: inventarea acestei prelungiri a corpului său care sunt instrumentele valorează mult mai mult decât simpla asigurare a supraviețuirii, ea contribuie ia a-i face «ca şi stăpân şi posesor al naturii» (Descartes*).

Discursuri contradictorii?

Aproape întotdeauna asociată progresului umanităţii, condiţie puţin contestată de superioritatea sa asupra ansamblului naturii, tehnica este totuşi în mod sistematic şi de o bună perioadă de timp criticată, devalorizată, în favoarea activităţii intelectuale dezinteresate, a culturii artistice sau literare, a ştiinţei* pure. Povestind viaţa lui Arhimede (savant grec din secolul al III-lea î.Cr.), Plutarh îl prezintă ca pe un matematician genial care dispreţuia mai mult decât orice activităţile tehnice, «lucruri fără nobleţe şi simple meserii». Se povesteşte că el ar fi fost «dus fără voia sa la baie» (în care ar fi pronunţat celebrul «Eureka!» anticipând descoperirea principiului numit al lui Arhimede). El ar fi conceput extraordinarele maşini de război care au adus grecilor o victorie decisivă asupra romanilor, numai pentru a se distra puţin... Statutul social şi economic al muncii* manuale în cadrul societăţii noastre este încă inferior celui al activităţilor pentru care este necesară o formare în spiritul unei culturi generale sau ştiinţifice. Cu excepţia câtorva, filosofii secolului XX, secol caracterizat printr-un considerabil progres ştiinţific şi tehnic, s-au aplecat prea puţin asupra tehnicii pentru ea însăşi, în numele neutralităţii instrumentelor, tratate ca simple instrumente de acţiune. Dacă se interesează de inteligenţa subiecţilor care acţionează prin intermediul tehnicii, aproape toţi deplâng sentimentul de neputinţă în faţa acestor instrumente «prea» perfecţionate care sunt maşinile*. «Instrumentul cel mai rafinat rămâne dependent de mână, pe care nu poate nici s-o dirijeze, nici s-o înlocuiască. Maşina cea mai primitivă ghidează munca fizică şi eventual o înlocuieşte în întregime» (Hannah Arendt*).

Ambivalenţă a progresului tehnic

Formulată în secolul al XIX-lea de către Karl Marx*, problema este de fapt aceea că tehnica nu este neutră. Stăpânită de către o minoritate, cei care concep sau cei care posedă maşini care cresc eficacitatea muncii umane, sau de către autori de invenţii susceptibile de a concura (a se citi, de a distruge) natura însăşi, tehnica poate deveni instrumentul dominaţiei acestei minorităţi asupra majorităţii semenilor lor (cf. critica marxistă asupra alienării* muncitorilor manuali). Gândită ca o asociere utilă între om şi maşină, tehnica poate dimpotrivă să apară ca instrumentul dominării raţionale a naturii de către umanitate: «Funcţia omului este aceea de a fi coordonatorul şi inventatorul permanent al maşinilor care îl înconjoară. El rămâne printre maşini, care operează împreună cu el», scrie Gilbert Simondon, unul dintre filosofii contemporani care au dezvoltat o gândire pozitivă faţă de obiectul tehnic – conceput ca mediator între genul uman şi lume. Acestei a doua atitudini faţă de tehnică i se opune o a treia, motivată de pericolele pe care, în fapt, progresul tehnic le generează în cadrul echilibrului natural şi al vieţii însăşi: neliniştea celor care văd în «caracterul său imperios și cuceritor» (Heidegger*) un fel de esență intrinsec periculoasă a tehnicii. Anumiți gânditori contemporani (precum Hans Jonas*) merg până la a afirma că umanitatea nu va supraviețui decât dacă va fi trezită de teamă, de unde ideea unei «dictaturi binevoitoare», susceptibilă să impună o nouă etică* şi o autentică politică a responsabilităţii*.

Tehnica, după ce a contribuit o lungă perioadă şi de o manieră incontestabilă la supraviețuirea umanității, pare să fie pe cale de a deveni una dintre preocupările ei majore. Astăzi, stăpânirea viitorului omenirii ține fără îndoială mai puțin de inventarea unor maşini din ce în ce mai complexe, cât de dezvoltarea unei reflecții din ce în ce mai vigilente asupra subiectului tehnicii.

Texte-cheie: M. Heidegger, *«Problema tehnicii»* în Eseuri şi conferințe; G. Simondon, *Despre modul de a fi al obiectelor tehnice* H. Jonas, *Principiul responsabilitate*; J.-P. Séris, *Tehnica*. **Termen învecinat:** tehnologie. **Termeni corelați:** maşină; muncă; progres.

TEHNOLOGIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *tehnologia*, «tratat care expune regulile unei arte». **Sens comun:** ansamblu de procedee tehnice, de metode, de cunoştințe sau de instrumente proprii unei meserii sau unui domeniu particular (nuclear, informatic etc.). **Filosofie:** muncă de reflecție critică având ca obiect tehnica, ceea ce aceasta vizează, consecințele sale etc.

Termeni corelați: tehnică.

TEISM

(s.n.) **Etim.:** gr. *theos*, «zeu». **Metafizică şi teologie:** doctrină care afirmă existența unui Dumnezeu unic şi transcendent, pe care-l poate concepe în mod natural rațiunea; teismul se apropie prin aceasta de religia naturală.

Începând cu Kant* se face distincție între teism şi deism*: contrar ultimului, teismul admite că natura bună şi rațională a lui Dumnezeu este cognoscibilă.

Termen învecinat: religie naturală. **Termeni opuşi:** ateism; religie pozitivă. **Termeni corelați:** deism; Dumnezeu; religie; teologie.

TELEOLOGIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *telos*, «scop» şi *logos*, «discurs», «ştiință». **Metafizică şi filosofia cunoaşterii:** discurs asupra finalității lucrurilor şi a ființelor; prin extensie, într-un sens mai puţin riguros, sinonim cu finalism.

Fizica modernă, renunţând la «cauzele* finale» postulate de către Aristotel*, pare să fi renunţat în acelaşi timp şi la teleologie. Ştiinţele vieţii vor reactualiza totuşi pertinenţa punctului de vedere teleologic: cum s-ar putea explica altfel adaptarea fiinţelor vii la mediul lor şi organizarea lor internă (cf. viu)? Kant* reactualizează conceptul, aplicându-l nu numai la viaţă, ci şi la artă* şi la istorie*.

Termen învecinat: finalism. **Termeni opuşi:** haos; hazard; mecanism. **Termeni corelaţi:** artă; finalitate; mecanism; viaţă; viu.

TEMPORALITATE

(s.f.) **Etim.:** lat. *temporalis*, «care nu durează decât un timp», «temporar». **Sens comun:** caracter a ceea ce este în timp.

Temporalitatea se opune eternităţii*, caracteristică a ceea ce este în afara timpului. Acest termen este utilizat de către fenomenologie* şi de către Sartre* pentru a defini una dintre caracteristicele conştiinţei. Temporalitatea este constitutivă realităţii umane, *Dasein*-ului, «a-fi-aici» sau «fiinţă-pentru-moarte»; faptul de a exista ca şi conştiinţă temporală implică astfel finitudinea. Aceasta nu se traduce numai prin faptul că suntem limitaţi ca durată, ci şi prin dificultatea de a percepe fiinţa noastră, după cum arată Sartre în *Fiinţă şi timp* (1943). Fiind angajaţi, plasaţi în momentele unui timp care nu încetează să treacă, noi nu suntem, noi existăm, adică, introducem, prin conştiinţa noastră*, neant* în tot ceea ce ne este prezent. De exemplu, obiectul căruia mă opun nu este eu; trecutul meu (şi «eul» meu trecut) nu mai este, şi deci, în realitate, nu este, şi el nu poate fi decât sub forma amintirii. Mereu liberă, conştiinţa angajată în temporalitate nu se poate nici sprijini pe trecutul său, nici elibera de el: noi putem formula proiectul de a fi ceea ce vrem să fim numai în viitor. În sfârşit, temporalitatea relei-credinţe este posibilă ca un joc asupra fiinţei şi a existentului: uneori vom da consistenţă trecutului, mizând pe el împotriva prezentului, alteori vom da fiinţă prezentului sau viitorului pentru a descalifica trecutul, pe care îl urâm. Faptul temporalităţii deschide deci şi o dimensiune etică pentru conştiinţă.

Termeni învecinaţi: facticitate; istoricitate. **Termen opus:** eternitate. **Termeni corelaţi:** *Dasein*; existenţă; rea-credinţă; fenomenologie; pentru-sine; timp.

TENDINŢĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *tendere*, «a tinde către, la». **Sens comun:** forţă care orientează către anumite scopuri activitatea unui organism sau derularea unui fenomen.

Atât timp cât psihologia* nu era în mod clar diferențiată de filosofie*, cuvântul tendință desemna orice mişcare spontană, psihologică sau fiziologică, susceptibilă de a provoca o activitate: tendința era în mod neproblematic «sinonimă cu nevoia*, apetitul*, instinctul*, înclinația, dorința*» (Théodule Ribot, 1833-1916). La anumiți filosofi, referința la ideea de tendință (chiar dacă nu întotdeauna la acest cuvânt) desemnează caracterul fundamental al ființelor, care subîntinde întreaga lor energie vitală: aceasta este funcția *conatus**-ului la Spinoza* («apetit» la om), sau «efort» de conservare al ființei, funcția «voinței de viață» la Schopenhauer*, a «voinței de putere» la Nietzsche*. Într-un sens apropiat, în psihanaliză este folosit termenul pulsiune*, căruia termenul de tendință îi serveşte de altfel uneori drept sinonim.

Termeni învecinați: instinct; înclinație; pulsiune. **Termeni corelați:** apetit; dorință; nevoie; pulsiune.

TEODICEE

(s.f.) **Etim.:** gr. *theos*, «Dumnezeu» şi *dike*, «dreptate». **Metafizică:** justificare a bunătății şi a perfecțiunii divine, în ciuda răului care domneşte în lume.

Teodiceea vrea să demonstreze că nu putem imputa lui Dumnezeu răutatea lumii. Termenul a fost creat de către Leibniz*, în cadrul titlului operei sale: *Eseu de teodicee asupra bunătății lui Dumnezeu, libertății omului şi originii lumii* (1710).

Termeni corelați: destin; providență; teologie.

TEOLOGIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *theos*, «zeu» şi *logos*, «discurs». **Metafizică:** discurs care, sprijinindu-se numai pe rațiune, tratează despre existența şi atributele lui Dumnezeu. **Religie:** pentru religiile monoteiste (iudaismul, creştinismul, islamul), sistemul de dogme al credinței, revelate prin Sfintele Scripturi (Biblia, spre exemplu) şi fondate pe autoritatea Bisericii.

În sensul său metafizic, teologia este, pentru Aristotel*, prima dintre ştiințele teoretice (înaintea fizicii şi a matematicii), pentru că ea tratează despre «primele principii şi primele cauze». În acelaşi timp, se poate distinge o dată cu Kant* o «teologie fizică», care leagă scopurile naturii de Dumnezeu şi de atributele sale, şi o «teologie morală», care îl postulează pe Dumnezeu pornind de la scopurile ființelor raționale.
Este posibil să numim prin «teologie» concepția despre Dumnezeu a unui anume filosof: se poate vorbi astfel de «teologia lui Descartes* sau a lui Leibniz*».

Termen învecinat: filosofie primă. **Termeni corelați:** credință; metafizică; religie; teism.

TEORIE

(s.f.) **Etim.:** gr. *theoria*, «contemplare». **Sens comun:** cunoaştere speculativă, opusă practicii. **Filosofie:** ansamblu de teze care formează un sistem într-un domeniu dat (ex.: teoria platoniciană a Ideilor, sau teoria animalelor-maşini a lui Descartes). **Epistemologie:** sinonim cu «teorie ştiinţifică»; sinteză care înglobează legi particulare (ex.: teoria gravitației înglobează legea căderii corpurilor) şi este destinată să dea seama de datele experienței.

Dezbaterea asupra statutului unei teorii ştiinţifice are o natură dublă. El se plasează în primul rând asupra naturii legăturii cu experienţa: se pune întrebarea dacă o teorie este derivată prin inducție*, pornind de la date experimentale; sau dacă ea impune o ruptură cu experiența primară (cf. Bachelard*) şi o reconstrucție a realului.
În al doilea rând el vizează funcția teoriilor ştiinţifice: sunt ele explicații* care vizează natura realului, sau, aşa cum consideră convenționalismul*, ele sunt sinteze care permit numai o descriere şi o clasificare a fenomenelor, fără a pretinde prin aceasta că explică natura?

Termen învecinat: speculație. **Termen opus:** practică. **Termeni corelați:** cunoştinţă; cunoaştere; experiență; ştiinţă; sistem.

TEZĂ

(s.f.) **Etim.:** gr. *thesis*, «acțiune de a pune». **Sens comun şi filosofic:** propoziție sau ansamblu de propoziții care dezvoltă poziția susținută şi apărată de autorul lor asupra unei probleme sau a unui subiect care poate da naştere unei controverse. O teză nu poate fi opusă unei alte teze decât dacă pot fi invocate probe sau argumente de o valoare comparabilă pentru a le justifica. **La Kant:** opusa unei antiteze în cadrul unei antinomii. **La Hegel:** primul moment în cadrul unui proces dialectic, contrazis în momentul antitezei şi reluat în cel al sintezei.

Termen opus: antiteză. **Termeni corelați:** antinomie; dialectică; dizertație; sinteză.

THANATOS

Cf. Eros.

TIMP

Fie că este vorba despre maşina cu ajutorul căreia se poate călători înapoi în timp, imaginată de H.G.Wells, fie că este vorba de tema clasică a fugii din fața timpului, oamenii par să fi fost întotdeauna atașați de dorința de a complota sau de a anula efectele unui timp a cărui ireversibilitate suscită angoasa unui sfârșit apropiat.

De la timpul ciclic, la cel liniar

Este foarte probabil ca această teamă de timpul care trece, de iminența morții, să fie în legătură cu încercarea miturilor și a religiei de a nega ireversibilitatea timpului, reprezentându-l sub forma unui ciclu – sau a acestui timp în afara timpului care este eternitatea*. Astfel, roata generațiilor din mitul lui Er, al lui Platon*, reintegrează existența umană într-o mișcare ciclică în care trecutul se repetă și în care fiecare lucru, odată întâmplat, se întoarce la ceea ce era. Însă tocmai această roată este expresia necesității care pecetluiește pentru totdeauna viețile în tot atâtea destine. Circularitatea timpului, chiar dacă anulează greutatea trecutului, închide omului accesul la viitor, conceput ca un câmp al acțiunilor sale posibile și ca loc al realizării libertății sale*. De asemenea, eternitatea, speranța într-o lume de dincolo, într-o viață după moarte, nu este oare ceea ce ne împiedică să putem trăi aici și acum, făcând din prezent* promisiunea perpetuă a unui viitor care nu este niciodată aici?

Nu putem deci recunoaște specificitatea timpului fără să-i acceptăm ireversibilitatea, linia continuă care, din trecut* avansează către viitor*. Cu certitudine, liniaritatea timpului face din trecut domeniul iremediabilului, iar din viitor perspectiva morții* noastre, însă în această tensiune dintre cele două, ea deschide prezentul către libertatea umană. Însă ce este prezentul? Un moment trăit în continuarea altuia, sentimentul interior al unei durate care se prelungește, sau o sumă de clipe egale pe care pendula le măsoară și pe care știința le cuantifică?

Timp subiectiv și timp obiectiv

Răspunzându-i astfel lui Alice (Lewis Carroll, *Alice în țara minunilor*) care se minuna văzând un ceas care nu indica decât ziua din lună și nu ora: «Dacă ați cunoaște timpul așa cum îl cunosc eu nu v-ați mai gândi să-l irosiți ca pe un lucru. Timpul este o persoană». Pălărierul pune accent pe unul dintre paradoxurile majore ale timpului. Timpul este pe de-o parte o putere exterioară, o realitate obiectivă pe care nu o putem prinde, și pe care o indică numai limbile unui ceas – fără ca vreodată să-l putem percepe direct; iar pe de altă parte, noi trăim cu el precum cu o persoană de care suntem legați subiectiv, afectiv, și ale cărei favoruri trebuie să ni le atragem.

Așa cum subliniază Bergson*, nu este nimic comun între timpul cunoscut de către știință, măsurabil, cuantificabil, mediu omogen în care lucrurile evoluează, și timpul trăit, pe care el îl numește, prin opoziție, «sentiment interior al duratei*». Universal și obiectiv, timpul științei nu există, în mod paradoxal, pentru nimeni. La nivelul conștiinței intime, timpul se dilată sau se accelerează, apasă sau se uită, în funcție de cărările vieții, de starea de spirit a momentului. Astfel, forța obișnuinței va putea să dea impresia că nu s-a întâmplat nimic, ateptarea sau neliniştea pot face din fiecare minut care se scurge tot atâtea ore angoasante, moartea unui părinte drag să ne amintească de o etapă trecută a vieții. Timpul trăit este subiectiv, el este calitativ, constituit din momente heterogene, din viteze diferite. Însă el este acelaşi timp pe care ştiința îl prezintă totuşi ca pe o succesiune de intervale variabile: clipele.

Atunci, ce este timpul, şi se poate vorbi de timp, sau doar de timpuri diferite care se articulează unele cu altele?

Diferitele moduri de temporalitate

Dacă ştiința pare să ne prezinte timpul ca pe o referință unică şi absolută, aceasta se întâmplă probabil pentru că folosirea ceasurilor şi a cronometrelor este pentru noi o evidență, ca şi cum ar fi vorba de a sesiza timpul real al lucrurilor. Totuşi, acest timp are el însuşi o istorie, cea a instrumentelor de măsură care servesc la perceperea lui. Departe de a exista în fenomenele naturale ca una dintre proprietățile lor obiective, timpul ca succesiune de intervale regulate este rezultatul evoluției raporturilor omului cu lumea exterioară. Astfel, în Antichitate, eclipsele erau prevăzute cu precizie, însă timpul vieții cotidiene nu era decât obiectul unei aproximări, durata unei ore variind în funcție de anotimp. În epoca medievală, ritmul zilei de lucru, viața religioasă imprimă timpului o nouă regularitate: ora are o determinare fixă. Însă abia în secolul al XIX-lea instrumentele de măsurare a timpului vor fi difuzate la nivelul vieții cotidiene.

Departe de a fi referința unică, universală şi absolută pornind de la care fenomenele în ansamblul lor ar putea fi normate, timpul este deci un sistem de relații, ceva relativ, depinzând de istoria oamenilor şi de structura experienței lor. În aceasta constă de altfel forța meditației kantiene, în a fi gândit timpul nu ca pe o proprietate reală a lucrurilor, ca pe un absolut, ci ca pe o formă *a priori* a sensibilității, adică o structură a raportului subiectului cu sine însuşi şi cu lumea.

Timpul, deci, nu este nici ceea ce măsoară ştiința, nici ceea ce individul particular resimte în mod subiectiv. Aceste timpuri sunt diferite, ireductibile unele la altele, pentru că timpul însuşi nu este nimic, sau este raportul sau sistemul de relații dintre temporalități multiple şi heterogene. Există timpuri – timpul trăit, cel al ştiinței, dar şi cel economic sau natural – care au fiecare ritmuri diferite, factori specifici şi care, în cadrul reprezentării, al conştiinței sau al cunoaşterii pe care o au oamenii, exprimă tot atâtea straturi ale istoriei lor; iar aceasta nu se derulează de-a lungul unei linii unice, ci în chiar jocul temporalităților divergente.

Texte-cheie: Platon, *Timaios*; St. Augustin, *Confesiuni*, cartea a XI-a; E. Kant, *Critica rațiunii pure*; M. Heidegger, *Ființă şi timp*; V. Jankélévitch, *Ireversibilul şi nostalgia*. **Termeni învecinați:** durată; temporalitate. **Termeni corelați:** eternitate; existență; moarte; prezent; spațiu; temporalitate; trecut; viitor.

TIRANIE

(s.f.) **Etim.:** de la cuvântul turc *turannos*, «stăpân». **Sens primar:** la grecii antici, putere politică exercitată nu în virtutea unei legitimități politice (ereditară sau electivă), ci prin violență sau printr-o elocință care seduce poporul. **Sens comun:** sinonim cu despotism; putere arbitrară și opresivă, «fără a se raporta la dreptate sau la lege» (Rousseau).

Contrar sensului actual, sensul grec al tiraniei nu era în mod necesar peiorativ (astfel, în Atena secolului VI î.Cr., tirania lui Pisistrate, iar apoi a lui Clisthene, prin susținerea pe care o cereau de la mase în preluarea și exercițiul puterii, au pregătit apariția democrației). Totuși, la Platon*, se găsește deja o critică virulentă a tiraniei, denunțată ca putere personală și ilegală, care distruge unitatea corpului politic.

Termen învecinat: despotism. **Termen opus:** democrație. **Termeni corelați:** autoritate; guvern; politică; putere; republică; stat; totalitarism.

TOCQUEVILL Alexis de (1805-1859)

REPERE BIOGRAFICE

Născut în 1805, într-o familie nobilă ultra-regalistă, Tocqueville este numit judecător auditor la Versailles în 1827. Deputat în 1839, academician în 1841, membru al Adunării constituante în 1848, el va fi în același timp ministru al Afacerilor externe din 1849. La întoarcerea din Statele Unite, în 1835, el publică primul volum al lucrării *Despre democrație în America*, care va căpăta foarte repede un renume internațional.

Democrația în America

Ce este o societate democratică? Tocqueville nu va căuta în Franța – unde teroarea revoluționară a pervertit de o manieră singulară atât idealurile republicane, cât și moravurile –, ci în America elementele unui răspuns original la această întrebare, de altfel clasică. Studiul său asupra sistemului politic și a moravurilor americane se prezintă atât ca o anchetă istorică, cât și ca o reflecție teoretică asupra naturii democrației*, pe care el o concepe înainte de toate ca pe un sistem social, sistem dublat însă de o mentalitate specifică.

Un sistem social: se numește democratică orice societate în care egalitatea este considerată ca o valoare esențială, în care participarea tuturor la treburile publice este admisă și garantată și în care mobilitatea socială interzice constituirea de categorii intangibile de privilegiați. O mentalitate specifică: ideologia democratică este în mod funciar «individualistă». Credința în egalitatea* intelectuală a tuturor și preocuparea comună pentru securitate și bunăstare sunt caracteristicile cele mai notabile ale acesteia. Astfel de convingeri au reversul lor: valorizarea ambițiilor personale și a satisfacțiilor materiale dau naștere unui egoism destructiv al oricărei legături sociale și al oricărei autorități.

De la democrație la despotism

Cele mai remarcabile analize ale lui Tocqueville vizează pericolele care amenință umanitatea aflată la vârsta democrației. Pe de-o parte mentalitatea individualistă – în mod paradoxal – încurajează un conformism generalizat; pe de altă parte, ea creează premisele centralizării și întăririi puterii statului. Ideologia democratică, punând accentul pe autonomia intelectuală, și subminând din start orice autoritate, dă naștere «tiraniei majorității». Acolo unde opinia fiecăruia este egală celei a vecinului său, opinia majoritară devine o normă incontestabilă, sacralizată și chiar subtil interiorizată. În al doilea rând, atomizarea societății incită la crearea unui dezinteres general și la instituirea unui stat tutelar cvasi-providențial. În plus, Tocqueville vede profilându-se, la umbra puterii democratice, un nou despotism* «binevoitor» și «dulce», însă cu atât mai amenințător pentru ansamblul libertăților noastre.

Compensațiile liberalismului

Dincolo de aceste perspective sumbre, Tocqueville întrevede și motive de speranță. Societatea americană a instaurat în primul rând de o manieră spontană compensații față de aceste consecințe negative ale sistemului social. Democrația politică – instituții reprezentative, separarea puterilor, pluralismul – moderează democrația socială. Însă Tocqueville plasează centrul de greutate al acestor speranțe asupra libertății de asociere și asupra «puterilor intermediare». Dispersia puterilor care caracteriza societatea aristocratică poate găsi, se pare, un substitut în sistemul asocierilor libere. Organizațiile cooperatiste și partidele politice – restabilind o solidaritate de fapt, și incitând la responsabilizarea cetățenilor* – vor asigura o autentică educație* civică, contracarând astfel apatia și egoismul. În sfârșit, presa liberă constituie în ochii lui Tocqueville expresia cea mai caracteristică și bunul cel mai prețios al unei societăți cu adevărat libere.

> **Scrieri principale:** *Despre democrație în America* (1835-1840); *Vechiul regim și revoluția* (1856).

TOLERANȚĂ

> (s.f.) **Etim.:** lat. *tolerantia*, «constanță în a suporta». **Sens comun: 1.** Capacitate de a accepta sau de a suporta perturbări fizice sau morale (toleranță față de durere sau zgomot...). **2.** Sens peiorativ: acceptare pe baza constrângerii a ceva ce nu putem împiedica. **Morală și politică:** principiu fondat pe egalitatea libertății și demnității convingerilor, care ne cere să nu constrângem o opinie atunci când ea este contrară opiniei noastre.

Principiul toleranței s-a dezvoltat în lumea intelectuală europeană la sfârșitul secolului al XVII-lea și de-a lungul secolului al XVIII-lea (cf. Filosofia Luminilor*), în special datorită unor gânditori precum Pierre Bayle*, Locke* și Voltaire*, în contextul represiunii religioase suferite de către protestanți după revocarea Edictului din Nantes (1685). Toleranța este un principiu al rațiunii care se bazează pe ideea unui examen liber în vederea căutării adevărului. Revendicarea toleranței politice își găsea sensul în cadrul unei situații istorice în care biserica și statul nu erau separate, și în care puterea politică era fondată pe absolutism (cf. textului despre Spinoza pp. 491-492). Însă, în cadrul statelor democratice moderne ea tinde să fie înlocuită prin drepturi*, exprimarea liberă a convingerilor politice și religioase fiind recunoscută și garantată juridic, noi nu mai trebuie să o «tolerăm». Problema care se pune acum este aceea a limitelor toleranței: trebuie să tolerăm intolerabilul? Aceste limite sunt dificil de identificat: libertatea de expresie, de exemplu, ridică probleme extrem de delicate (nu se pune în discuție tolerarea inclinațiilor rasiste..., însă ce atitudine să adoptăm față de negativism?). Dezbaterea acestor probleme este deosebit de intensă în Statele Unite, unde reprezentanții anumitor minorități (femei, negrii etc.) duc o campanie îndreptată împotriva anumitor forme de expresie, considerate ca fiind politic «incorecte».

Termeni opuși: fanatism; intoleranță. **Termeni corelați:** drept; laicitate; modernitate; rasism; relativism; republică.

TOMA D'AQUINO (Sfânt): 1227-1274

REPERE BIOGRAFICE

Provenind dintr-o familie de aristocrați napolitani, Toma d'Aquino se integrează la vârsta de 18 ani ordinului dominican al fraților propovăduitori. El studiază la Napoli și la Paris, iar apoi, devenit doctor în teologie, predă la Paris, Roma și, în sfârșit, Napoli. Vocația sa evanghelică stă la originea unei teologii filosofice care încearcă să reconcilieze tradiția creștină și filosofia greco-arabă.

Credință și rațiune

Atunci când Toma își începe cariera de maître în teologie, către 1250, la Paris, musulmanii, instalați încă în Spania, își continuau acțiunea de asaltare a lumii creștine. Obsedată de succesul islamului, creștinătatea conștientizează limitele influenței sale, redescoperind în același timp operele lui Aristotel*, retraduse din arabă în latină și predate de puțin timp la Roma și la Paris. În acea epocă, filosofia* și teologia* par dificil de conciliat, căci se aprecia că, în fața a ceea ce depășește înțelegerea, inteligența trebuie să renunțe la a-și afirma drepturile: nu trebuie deci, se spunea în epocă, să îndoim «vinul tare al cuvântului lui Dumnezeu» cu «apa rațiunii». Toma se găsea astfel confruntat cu nevoia de a alege între două viziuni asupra lumii: cea a Bibliei, fondată pe doctrina Creației și pe caracterul supranatural al credinței*, sau cea a filosofiei grecoarabe (Aristotel interpretat de către Averroes*), potrivit căreia lumea este necesară şi spiritul impersonal este singurul nemuritor.

Filosofie şi teologie

Originalitatea şi forţa lui Toma au constat în refuzul alegerii. Potrivit lui, filosofia nu s-ar opune credinţei biblice. Dimpotrivă, credinţa are nevoie de inteligenţă, care o clarifică şi o întăreşte: «Dacă am rezolva problemele credinţei numai prin intermediul autorităţii, scrie el, am poseda cu certitudine adevărul, însă într-un cap vid» (*Quodlibet*, IV). Fără îndoială, teologia este cunoaşterea supremă, însă raţiunea şi filosofia trebuie să fie «servitoarele» sale. Toma regândeşte deci aristotelismul, integrând în el doctrinele Creaţiei, nemuririi persoanei şi libertăţii. El afirmă că Dumnezeul lui Aristotel* este acelaşi cu cel al profeţilor şi că se poate demonstra că nu există decât un singur Dumnezeu. În acelaşi fel, el explică faptul că doctrina Creaţiei, implicând contingenţa* lumii, nu este incompatibilă cu poziţia lui Aristotel (care nu a reuşit să tranşeze delicata problemă a începutului lumii în timp).

Creaţie şi libertate

Contrazicând comentariile «laice» ale lui Averroes, Toma postulează în acelaşi timp unitatea sufletului şi a corpului şi «demonstrează» nemurirea personală a sufletului. El reafirmă libertatea omului care nu este incompatibilă, potrivit lui, cu doctrina Creaţiei; în fapt, Dumnezeu este suficient de puternic pentru a fi creat fiinţe dotate cu autonomie. Încercând să-i reconcilieze pe Sf. Augustin* şi pe Aristotel asupra problemelor morale, Toma concepe înţelepciunea ca pe o «prudenţă*», adică o inteligenţă practică iluminată de credinţă: «Prudenţa, spune el, este o iubire care alege cu perspicacitate» (*Summa*, II, 1). Începând cu secolul al XVI-lea, tomismul (filosofia lui Toma d'Aquino) va deveni doctrina oficială a bisericii catolice. Scolastica*, învăţătură oferită în Evul Mediu în universităţile europene, este moştenitorul, în mare măsură, al filosofiei tomiste. În ceea ce priveşte gândirea contemporană, adesea reticentă faţă de optimismul raţionalist al sfântului Toma, ea poate fi orientată spre o reevaluare a filosofiei sale, în lumina neliniştilor proprii timpului nostru: oare nu cumva reconcilierea cu sine a omului trece prin respectul unei naturi al cărei fundament transcendent ar fi garantul necesar?

Scrieri principale: *Comentarii la Aristotel*; *Summa contra Gentiles; Summa Theologiae* (1266-1274).

TOPICĂ

(s.f. şi adj.). **Etim.:** gr. *topikos*, «care vizează locul», de la *topos*, «loc». **(Adj). Sens comun:** ceea ce corespunde locului său. **Sens particular:** care se raportează la teoria freudiană cu acelaşi nume. **(Subst.). La Aristotel:** la plural, titlul unei lucrări care tratează despre locurile comune (*topoi*), în care autorul constituie un inventar și un clasament al diferitelor domenii și al diferitelor tipuri de argumente utilizate în general în discuții. **La Freud:** teorii care reprezintă spiritul sub formă de sisteme sau de instanțe în care se localizează («topică») fenomene specifice. Topicile sunt teorii ale locurilor psihice.

Începând cu 1900, Freud* încearcă să explice complexitatea funcționării psihicului asociind o funcție particulară fiecărei părți a spiritului: noțiunea de localizare psihică (topică) implică exterioritatea părților și specializarea fiecăreia dintre ele.

Într-o primă etapă (prima topică, începând cu 1915), Freud distinge trei sisteme: inconștientul*, preconștientul și conștientul, fiecare având propria funcție, energie și conținut reprezentativ: între fiecare dintre aceste sisteme există cenzuri care controlează trecerea reprezentărilor de la unul la altul. Esențial pentru acest prim stadiu este faptul că Freud încearcă să explice constituirea inconștientului pornind de la procesul de refulare* originară: «sistemul inconștient» este separat de «sistemul preconștient-conștient», aflându-se chiar într-un conflict fundamental cu acesta. Această primă teorie tinde să identifice, pe de-o parte conținutul refulat și inconștientul, iar pe de altă parte eul și sistemul preconștient-conștient.

Totuși, noțiunea de cenzură, problematică în cadrul acestei prime topici, interzice o astfel de identificare: astfel, lui Freud îi va deveni din ce în ce mai evident faptul că mecanismele de apărare ale eului sunt în mare parte inconștiente. Cine cenzurează, cum și de ce? Tocmai această întrebare îl va conduce pe Freud la reformularea teoriei sale și la postularea, într-o a doua etapă (topica secundă, începând cu 1920), a existenței a trei instanțe: sinele*, pol pulsional al personalității; eul*, reprezentând interesele întregului psihism; supraeul*, constituit prin interiorizarea exigențelor și interdicțiilor părintești. «Sistemele» sunt concepute acum ca persoane relativ autonome: Freud va insista de aici înainte asupra rolului decisiv al identificării (proces prin care subiectul se concepe prin raportare la un model) în diferențierea progresivă a instanțelor și în construcția psihismului. Supraeul este ca o persoană autoritară și severă care, în noi înșine, preia funcțiile vechii cenzuri. Eul este conceput ca un mediator care se forțează (în mod penibil) să concilieze interesele contradictorii ale sinelui, ale eului, ale supraeului și ale lumii exterioare.

Termeni corelați: sine; inconștient; libidou; eu; pulsiuni; psihanaliză; supraeu.

TOTALITARISM

(s.n.) **Etim.:** construit pornind de la adjectivul *total*. **Sens comun:** **1.** Regim politic «polițienesc», tinzând să suprime libertățile individuale. **2.** Sinonim cu despotism, deși nu este decât una dintre formele acestuia, formă inedită înaintea secolului XX. **Sens strict:** doctrină politică provenită din fascism (Mussolini este cel care a vorbit pentru prima dată de «stat totalitar»). **Filosofie politică:** funcționare a oricărui stat care pretinde să regleze nu numai viața publică, ci și viața privată a indivizilor.

Este necesar să facem distincție între statul totalitar și analiza critică pe care o propun asupra acestui subiect anumiți filosofi sau sociologi (H. Arendt*, R. Aron*...).

– Doctrina fascistă susține ideea unui «stat* total», în care indivizii nu există decât în funcție de entitatea colectivă («popor», «națiune» etc.). Statul este astfel erijat ca fiind absolut și devine obiect al unui autentic cult.

– Analiza politică, pe de altă parte, încearcă să înțeleagă cum poate funcționa, teoretic și practic, acest tip de stat; și să evidențieze constantele oricărui regim totalitar: existența unui partid unic, exercitarea unui monopol ideologic, extinderea acestui monopol și a prerogativelor statului în domeniul privat (integrarea tineretului, a relațiilor de familie, profesionale etc.), militarizare a vieții politice, absența separației dintre stat și societatea civilă*, instituire a unui aparat de teroare ce vizează asurarea unei dominații totale asupra indivizilor... În măsura în care aceste elemente pot fi observate într-o societate politică, va fi posibil să vorbim despre ea în termeni de totalitarism, chiar dacă, contrar fascismului, ea nu a revendicat niciodată această denumire (exemplul URSS în timpul lui Stalin).

Termeni învecinați: despotism; dictatură. **Termeni opuși:** democrație; pluralism; stat de drept. **Termeni corelați:** politică; putere; republică; stat.

TOTEM

(s.n.) **Etim.:** termen al limbii algonchine, a indienilor Ojibway din America de Nord. **Sens comun:** ființă mitică încarnată într-un animal, vegetal sau (rar) într-un obiect; el este considerat în societățile tradiționale ca strămoș și protector al clanului.

Totemul este simbolul conștiinței colective: i se dedică un cult și este obiectul diverselor tabuuri: «Dacă totemul este un lup, toți membrii clanului cred că strămoșul lor este lupul și, în consecință, că au ceva de lup în ei înșiși. De aceea, ei își aplică această denumire: ei sunt lupi» (Durkheim*).

Termen corelat: tabu.

TRANSCENDENTAL

(adj.). **Etim.:** lat. *transcendere*, «a trece dincolo de», «a depăși». **La Kant:** desemnează ceea ce, independent de orice experiență, face posibilă orice cunoștință.

În *Critica rațiunii pure*, «estetica* transcendentală» studiază spațiul și timpul, forme *a priori** ale sensibilității*, prin intermediul cărora toate fenomenele experienței ne sunt date în mod necesar. «Logica transcendentală» (prima parte) analizează conceptele pure ale intelectului, cum ar fi de exemplu cel de unitate, de cauzalitate etc., prin intermediul cărora toate fenomenele* sunt în mod necesar gândite. Însă, dacă sursa facultății noastre de cunoaștere este transcendentală și independentă de experiență, câmpul ei de aplicare și de validitate se limitează la experiență. A pretinde că conceptele pure ale intelectului au sens dincolo de orice experiență posibilă înseamnă a le conferi o folosire ilegitimă și transcendentă.

Termeni învecinați: *a priori*; pur. **Termeni opuși:** empiric; imanent. **Termeni corelați:** *a priori*; categorii; spațiu; timp.

TRANSCENDENȚĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *transcendere*, «a trece dincolo de», «a depăși». **Sens comun:** caracter a ceea ce este transcendent, adică superior. **Metafizică:** caracter a ceea ce are o natură superioară, radical diferită și separată de lumea sensibilă: de exemplu, transcendența divină. **Filosofie:** la Kant, caracter a ceea ce este dincolo de orice experiență posibilă. **Fenomenologie:** act prin care conștiința își vizează obiectul.

Din perspectiva metafizicii* clasice, transcendența trimite la ideea unui principiu, sau a unei ființe separată în mod radical de lume și infinit superioară acesteia. Potrivit lui Kant*, această capacitate de a depăși ceea ce ne este dat în mod simplu, pentru un principiu superior și necondiționat este înscrisă în însăși natura rațiunii. Însă, dacă această idee a unui necondiționat este legitimă atunci când rațiunea se folosește de ea numai în scop regulativ, ea este ilegitimă atunci când rațiunea uzează de ea de o manieră transcendentă sau constitutivă, adică atunci când ea crede că poate să facă să corespundă acestei idei un obiect, la care pretinde că poate ajunge. Fenomenologia*, prin Husserl*, iar apoi existențialismul*, prin Sartre*, vor pune accentul pe faptul că transcendența, înainte de a caracteriza un dincolo de lume, este înscrisă în chiar inima acestei lumi, prin intenționalitate, adică prin această capacitate pe care o are conștiința de a se raporta la ceea ce ea nu este, de a tinde către un altceva, dincolo de ea înseși. Conștiința timpului* – sau temporalitatea* – este expresia însăși a acestei transcendențe, deoarece prin ea sunt vizate, dincolo de prezent, trecutul, care nu mai este, sau viitorul, care nu este încă.

Termeni învecinați: dincolo-de; depășire. **Termen opus:** imanență. **Termeni corelați:** conștiință; Dumnezeu; intenționalitate.

TRANSFORMISM

(s.n.) **Etim.:** termen format pornind de la *transformare*. **Biologie:** teorie formulată pentru prima dată de către zoologul Lamarck, potrivit căreia speciile vii nu sunt de la creație cele pe care le putem observa, ci ele s-au modificat, transformat, în funcție de necesitățile lor de adaptare la mediu. **Filosofie:** concepție potrivit căreia ființele naturale iau naștere unele din altele, pornind de la materia inertă și mergând până la viață și la gândire (de exemplu, transformismul conceput de către Diderot, anterior celui strict biologic, conceput de către Lamarck).

Transformismul lui Lamarck este adesea prezentat ca fiind precursorul teoriei evoluționiste* elaborate de către Darwin*. Există totuși o diferență importantă între cele două teorii: pentru Darwin, mutațiile speciilor au loc de o manieră întâmplătoare, mediul intervenind numai pentru a selecționa variațiile cele mai favorabile. Dimpotrivă, transformismul lui Lamarck face din adaptarea la mediu motorul evoluției speciilor; ceea ce implică ereditatea caracterelor achiziționate, negată de către evoluționism și de către genetica modernă.

Termen învecinat: evoluționism. **Termen opus:** fixism. **Termeni corelați:** biologie; evoluție; viață; viu.

TRECUT

(s.n.) **Etim.** fr. passé: lat. *passus*, «pas». **Sens curent și filosofic:** ceea ce nu mai este, parte a timpului anterioară prezentului.

În raport cu viitorul sau prezentul, trecutul, prin caracterul său ireversibil, face trimitere mai întâi la o anumită neputință sau pasivitate. Nu numai că pare imposibil să acționăm asupra lui, dar el ne și apasă. Trecutul determină prezentul și viitorul. Dar dacă acest determinism este strict atunci când este vorba de universul fizic, cu totul altfel se petrec lucrurile pentru om. În acest caz, fie că este vorba de trecutul colectiv (istoric) sau de cel individual, acest trecut capătă sens în raport cu prezentul și viitorul. Istoricul nu se raportează la trecut în același fel, ci potrivit alegerilor sau chiar epocii sale. Individul poate alege să refuze sau să-și accepte trecutul în raport cu prezentul.

Termeni opuși: prezent; viitor. **Termeni corelați:** istorie; memorie; temporalitate; timp.

u

UMANISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *humanitas*, «umanitate», derivat de la *homo*, «om». **Sens comun:** orice doctrină care are drept obiect evoluția omului. **Istoria ideilor:** mişcare literară şi filosofică apărută în Renaştere. «Umaniştii» afirmă valoarea omului ca om, căutându-i modelul, dincolo de Evul Mediu creştin şi de scolastică, în antichitatea greacă şi latină. **Filosofie morală:** concepția despre existență potrivit căreia omul trebuie să se afirme şi să se construiască independent de orice referință sau de orice model religios.

Din punct de vedere istoric, umanismul este o mişcare intelectuală şi literară apărută mai întâi în Italia secolului al XIV-lea, iar apoi în Franța secolelor al XV-lea şi al XVI-lea. El marchează o etapă importantă în istoria culturii europene. Luptând împotriva controlului exercitat de către biserică asupra activității intelectuale, dezvoltând spiritul critic, reabilitând operele păgânismului antic, el a contribuit energic la scoaterea filosofiei de sub tutela teologiei.

Umaniştii, printre care-i putem cita pe Erasmus, Rabelais sau Montaigne*, apără valoarea şi demnitatea omului şi locul său deosebit în cadrul universului. Toți subliniază importanța culturii şi a educației, în măsura în care acestea îi permit omului să-şi dezvolte liber facultățile şi să acceadă la o înțelepciune deplin umană.

Într-un anume fel, filosofia Luminilor, dezvoltată în secolul al XVIII-lea, reia idealul umanist, prin încrederea manifestată față de om, prin grija de a-i asigura fericirea* şi de a-i apăra drepturile împotriva obscurantismului politic şi religios.

Mai general, umanismul postulează omul ca valoare supremă, ființă a cărei demnitate trebuie să fie afirmată şi protejată împotriva oricărei forme de aservire, fie că aceasta este religioasă, ideologică, politică sau economică. În acest sens, umanismul a fost revendicat de către filosofii foarte diferite, precum personalismul creştin, sau existenţialismul ateu al lui Sartre. Astfel definit, umanismul a fost sever criticat. Lui i s-a reproşat formalismul şi insuficienţa – atât teoretică, cât şi practică. Marx*, şi unii dintre interpreţii săi, precum Althusser*, vor face ironii la adresa acestui om abstract pe care umanismul pretinde că îl apără, fără a oferi analiza concretă a condiţiilor istorice ale eliberării sale. Însă, în măsura în care îi propune omului un viitor mai adecvat demnităţii sale, marxismul rămâne în ultimă instanţă un moştenitor al valorilor apărate de către umanism.

Cu totul alta este poziţia unui filosof precum Heidegger*, care, în lucrarea *Scrisoare despre umanism*, critică umanismul, asociind omului o destinaţie mai înaltă, anume aceea de a fi «păstorul fiinţei», refuzând antropocentrismul subiacent umanismului.

În sfârşit, recentele experienţe istorice, contrazicând în mod radical optimismul funciar pe care el îl comportă, par a readuce în discuţie umanismul, făcând în acelaşi timp mai necesară decât oricând o reflecţie asupra mijloacelor ce trebuie elaborate pentru a garanta valorile pe care el le apără.

Termeni corelaţi: ateism; cultură; educaţie; lumini; Montaigne.

UMANITATE

(s.n.) **Etim.:** lat. *humanus*, de la *homo*, «om». **Sens comun: 1.** genul uman. **2.** bunăvoinţă faţă de semeni. **Filosofie:** ansamblu de caractere proprii speciei umane, prin raport cu animalele. **La Kant:** principiu determinant al acţiunii morale, privit ca scop în sine şi ca valoare absolută. **La Comte:** fiinţă colectivă, obiect de cult sau «Marea Fiinţă» care depăşeşte şi înglobează indivizii, prin aceea că ea le pregăteşte existenţa şi le-o prelungeşte după moarte.

Conceptul de umanitate s-a constituit prin opoziţie cu cel de animalitate. Potrivit lui Descartes*, de exemplu, există o diferenţă de natură între om şi animal şi nu o simplă diferenţă de grad. Numai omul este capabil de gândire, adică de conştiinţă şi de limbaj (*Scrisoare către Newcastle*). Din punct de vedere antropologic şi sociologic, această capacitate fondează posibilitatea culturii şi a istoriei. Pornind de la faptul că, de-a lungul existenţei ei, «umanitatea se constituie din mai mulţi indivizi morţi decât vii», Auguste Comte* va face din ea o Fiinţă colectivă care transcende oamenii particulari, adică indivizii. Din punct de vedere moral, această capacitate fondează respectul. Omul este în fapt fiinţa capabilă să-şi reprezinte un scop şi, pe această bază, el însuşi este un scop, adică o persoană ce trebuie respectată, şi nu un simplu lucru, de care putem dispune. «Acţionează astfel încât să tratezi întotdeauna umanitatea, atât în persoana ta, cât şi în persoana altuia, în acelaşi timp ca un scop şi niciodată numai ca mijloc», scrie Kant în *Metafizica moravurilor* (a doua secţiune). Umanitatea este aici ceea ce conferă omului caracterul său sacru, care nu mă obligă numai faţă de celălalt, ci şi faţă de mine însumi. Se poate spune în acest sens că umanitatea este atât celălalt în mine însumi, care nu-mi aparţine, cât şi ceea ce mă împiedică să aparţin altuia.

Termeni corelaţi: antropologie; persoană; raţiune.

UNITATE

(s.f.) **Etim.:** lat. *unitas*, de la *unus*, «unu». **Matematică:** mărime finită luată ca termen de comparaţie cu toate mărimile de acelaşi gen care o conţin de un anumit număr de ori (ex.: «metrul»). **Filosofie:** calitate a ceea ce este unu.

În istoria filosofiei, problema unităţii trimite în primul rând la problema unităţii eului şi a identităţii personale. Potrivit lui Leibniz*, autentica unitate este «*unum per se*», prin opoziţie cu unitatea agregatului, care rezultă dintr-o uniune între diverse elemente. Modelul acestei unităţi autentice este substanţa individuală, adică sufletul* sau entelehia. Potrivit lui Kant*, dimpotrivă, unitatea este o categorie* a intelectului care efectuează sinteza diversului. Unitatea eului* ar fi astfel numai construită, fără să se poată afirma că i-ar corespunde o substanţă sau «suflet».

Termeni învecinaţi: simplicitate; unicitate. **Termeni opuşi:** diversitate; multiplicitate. **Termen corelat:** categorie.

UNIVERS

(s.n.) **Etim.:** lat. *universum*, «întreg» (lit.: întors – *versus* – pentru a forma un tot – *unus*»). **Sens larg:** întreaga lume, şi chiar ansamblul a ceea ce există. **Sens strict:** mediul material sau moral (ex.: «universul poetic»). **Metafizică:** ansamblu a tot ceea ce există în spaţiu şi timp.

Termenul de univers este adesea utilizat ca fiind sinonim cu cel de lume. Însă uneori este util să distingem între ei. Dacă definim universul ca pe ansamblul a ceea ce există în spaţiu şi timp, care sunt mărimi omogene infinite, nu există decât un singur univers (în timp ce putem admite o pluralitate de lumi), iar acesta este infinit (în timp ce putem admite ideea uneia sau mai multor lumi finite).

Termeni învecinaţi: cosmos; lume. **Termen corelat:** lume.

UNIVERSAL

(adj. şi s.n.) **Etim.:** lat. *universalis*, de la *universus*, «întreg». **(Adj.). Sens comun şi filosofic:** care se aplică întregului univers. **Logică:** se spune despre o propoziţie care are valoare pentru o totalitate a fiinţelor sau a ideilor. **(Subst.) Filosofie:** folosit ca substantiv, desemnează în general o idee sau o valoare superioară, tratate ca un tip ideal (binele, frumosul etc.), sau o perspectivă susceptibilă să orienteze umanitatea în ansamblul său (pacea, dreptatea...).

Universalitatea unei propoziţii* (ex.: «Toţi oamenii sunt muritori»), sau cea a unei legi* fizice (ex.: «Atracţia şi gravitaţia sunt universale pentru că toate corpurile li se supun»), se deduc prin raţionament şi prin experienţă. Universalitatea valorilor, a ideilor, a sentimentelor sau a principiilor, chiar dacă nu poate fi decât postulată, este adesea cerută pentru a asigura coerenţa unei doctrine filosofice. Astfel, la Platon*, referinţa la o lume a Ideilor*, esenţe* eterne la care participă lucrurile sensibile particulare, imperfecte şi trecătoare, fondează chiar posibilitatea cunoaşterii adevărate. Pentru Kant*, ideea însăşi a legii morale implică universalitatea sa: «Acţionează numai după maxima care face ca tu să poţi să vrei în acelaşi timp ca ea să devină lege universală» (*Fundamentele metafizicii moravurilor*, II). Potrivit lui Hegel*, raţiunea este universalul care se împlineşte în realitatea istorică şi care dă astfel acesteia un sens*: «prezent în scopurile particulare», chiar şi atunci când acestea par să contrazică realizarea sa, universalul depăşeşte şi înglobează fiecare contradicţie şi poate fi calificat drept «concret», pentru că el devine în mod progresiv realul însuşi (cf. Raţiune).

Termeni învecinaţi: general; total. **Termeni opuşi:** particular; singular. **Termeni corelaţi:** absolut; datorie; drept; etică; frumos; morală; necesar; particular; raţiune; relativism.

UNIVOC

(adj.). **Etim.:** lat. *unus*, «unu», şi *vox*, «voce». **Sens comun:** caracter al termenilor care nu au decât un singur sens, şi care nu pot fi deci înţeleşi decât de o singură manieră, oricare ar fi contextul în care sunt folosiţi.

Termeni învecinaţi: clar; precis. **Termen opus:** echivoc. **Termeni corelaţi:** hermeneutică; interpretare; sens.

UNU

(numeral şi s.n.) **Etim.:** lat. *unus*, «unu». **(Numeral) Sens ordinar:** trimite la ideea de unitate în sens cantitativ – şi, în acest caz, este opus multiplului –, sau în sens calitativ – şi, în acest caz, este opus diversului sau compusului. **Matematică:** primul termen din şirul numerelor naturale. **(Subst.). Metafizică:** în special la Plotin, principiu suprem, inefabil, privat de multiplicitate, din care ia naştere fiinţa.

nul trebuie plasat deasupra fiinţei, atorită faptului că fiinţa este ultiplă, adică ea nu poate fi înţeleasă ecât sub forme determinate şi ultiple. Tot astfel, Unu nu există, el ind principiul a tot ceea ce există. O numită interpretare creştină – numită mod curent «teologie negativă» – a identifica acest Unu cu Dumnezeu, espre care nu se poate nici spune şi ici cunoaşte nimic.

Termeni învecinaţi: simplicitate; unicitate; unitate. **Termeni opuşi:** compus; multiplu.

TILITARISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *utilitas*, «utilitate»; «avantaj». **Filosofie:** doctrină, reprezentată în special de către filosofii englezi Jeremy Bentham (1748-1832) şi John Stuart Mill (1806-1873), care se bazează pe ideea că scopul societăţii trebuie să fie «cea mai mare fericire al celui mai mare număr de indivizi», adică, totalul plăcerilor achiziţionate de către fiecare individ.

Utilitarismul face din utilitate singurul criteriu al moralităţii: o acţiune este bună în măsura în care contribuie la fericirea unui număr cât mai mare de indivizi. Însă în timp ce pentru Bentham această fericire este legată de cantitatea de plăceri, potrivit lui Stuart Mill* trebuie insistat asupra calităţii plăcerilor – plăcerile spiritului, de exemplu, primează în raport cu cele ale trupului.

Termeni corelaţi: fericire; dreptate; individualism; plăcere.

UTOPIE

(s.f.) **Etim.:** termen creat de către Thomas Morus (1478-1535), pornind gr. *ou* (privativ) şi *topos* «locul»: «ceea ce nu se află nicăieri». **Sens comun:** himeră, proiect irealizabil (adjectivul corespunzător este «utopic»). **Filosofie politică:** descriere concretă a organizării unei societăţi ideale (adjectivul corespunzător este «utopic»).

Utopia lui Thomas Morus*, publicată în 1516, descrie «cea mai bună constituire a unei Republici». La Platon*, în special în *Republica,* se poate întâlni una dintre primele forme de gândire utopică. Însă aceasta, ca gen filosofic şi literar, se dezvoltă în special în Renaştere (printre alte opere ale acestei perioade se pot aminti: *Utopia*, lui Thomas Morus; *Noua Atlantidă*, a lui Francis Bacon; sau *Cetatea soarelui*, a lui Tommaso Campanella) şi în secolul al XIX-lea, prin ceea ce Marx* numea «socialismul utopic» (Fourier sau Saint-Simon), care proiecta o societate egalitară, armonioasă şi fraternă.

Nu toate utopiile au acelaşi sens şi pot fi interpretate diferit. Ele pot fi, aşa cum este cazul la Thomas Morus, instrumentul unei critici sociale şi politice a societăţii reale (virtuţile legilor şi ale moravurilor «utopienilor» se opun viciilor Angliei secolului al XVI-lea); de asemenea, ele pot constitui, potrivit lui Kant*, un ideal regulativ, o condiţie limită a progresului moral şi politic.

Această dimensiune critică şi regulativă poate fi identificată în special în «utopiile teoretice», pentru care autorii lor nu aşteaptă nici o realizare efectivă. Toate celelalte pot fi numite «utopii practice», care, cum este cazul falansterelor lui Fourier, se doresc proiecte istorice realizabile. Este totuşi dificil să vedem în utopie un factor real de schimbare a societăţii. Ea poate fi judecată chiar ca «reacţionară»: fiind acuzată în acest caz de refuz al istoriei sau de refugiere într-un trecut mitic. În fapt, utopiile sunt adesea plasate pe insule şi concepute ca micro-societăţi retrase, neexpuse vicisitudinilor timpului.

Tocmai de aceea, gânditori precum Marx sau Machiavelli* şi, mai aproape de noi, Hans Jonas* au putut să reproşeze utopiei nu numai inutilitatea, ci chiar caracterul ei politic dăunător: fiind în afara realului, utopia nu permite surprinderea acestuia şi face deci imposibilă orice transformare autentică.

Termeni învecinaţi: himeră; societate ideală. **Termeni corelaţi:** fericire; politică; societate.

V

VALIDITATE

(s.f.) **Etim.:** lat. *validus*, «puternic». **Drept:** caracter a ceea ce este juridic valabil. **Logică:** coerență formală a unui raționament sau a unei argumentații.

În sens logic, trebuie să distingem adevărul* unei propoziții, care constă în acordul dintre ceea ce ea enunță și faptele care o verifică, și validitatea unui raționament*, care nu vizează decât structura sa formală. Un raționament poate fi valid, deși constituit din propoziții false; el poate fi, dimpotrivă, nevalid și constituit din propoziții adevărate.
Este posibil să desemnăm validitatea prin expresia «adevăr formal» și adevărul propozițiilor prin «adevăr material».

Termen învecinat: coerență. **Termeni opuși:** incorect; invalid. **Termeni corelați:** adevăr; logică; propoziție; raționament.

VALOARE

(s.f.) **Etim.:** lat. *valor*, de la *valere*, «a fi bun purtător», apoi «a valora». **Sens comun:** calitate a lucrurilor, a persoanelor, a conduitelor, pe care conformitatea lor cu o normă sau proximitatea unui ideal le face în mod particular demne de stimă. **Economie:** preț al unui lucru, calculat după diferiți factori.

Cercetările lor asupra societății i-au condus pe Aristotel*, și mult mai târziu pe Marx* la analiza mecanismelor diviziunii muncii* și la a arăta că schimbul de produse presupune posibilitatea de a le compara: pentru a fi echitabil, un schimb trebuie să se facă cu produse de aceeași valoare («echivalente»). Echivalentul-monedă permite fixarea prețului (valoarea) lucrurilor. În secolul al XIX-lea, Marx a arătat că această valoare nu depinde numai de importanța nevoii* satisfăcute prin această marfă: trebuie, de asemenea, să distingem între «valoarea de folosință», care se măsoară după utilitatea produsului pentru consumator, şi «valoarea de schimb», a cărei măsură ia în consideraţie atât criteriul utilităţii, cât şi munca necesară producţiei. Problema valorilor se află de altfel în centrul interogaţiilor asupra fundamentelor moralei* şi ale ştiinţei*: realităţi ideale şi transcendente pentru Platon, norme indiscutabile ale conduitei pentru Descartes*, valorile precum binele şi răul sunt dimpotrivă, pentru Nietzsche*, strict relative la interesele celor care au putut impune alegerea lor ca fiind universală.

Termeni învecinaţi: preţ; calitate. **Termeni corelaţi:** axiologie; etică; judecată; morală; normă/normativ; regulă; respect; schimb.

VERIFICARE

(s.f.) **Etim.:** lat. *verificare*, «a verifica». **Ştiinţă şi epistemologie:** procedeu care permite stabilirea adevărului unei propoziţii (al unei ipoteze etc.).

În cazul ştiinţelor formale, verificarea este demonstrativă şi se materializează într-un calcul. În cazul ştiinţelor empirice este discutabil să vorbim despre «verificare». Karl Popper* a arătat că se poate stabili experimental falsitatea unei ipoteze, în timp ce este imposibil să-i stabilim adevărul* (cf. Falsificabilitate). Atunci când ipoteza a trecut cu succes de un control care ar fi putut s-o «falsifice», este bine să vorbim, mai degrabă decât de «verificare», de confirmare sau coroborare, care se susţin întotdeauna «până la proba contrară».

Termeni învecinaţi: confirmare; coroborare; probă. **Termen opus:** respingere. **Termeni corelaţi:** cunoaştere; experienţă; falsificabilitate; ştiinţă.

VEROSIMILITATE

(s.f.) **Etim.:** lat. *verus*, «adevăr» (lit.: «ceea ce pare adevărat»). **Metafizică şi filosofia cunoaşterii:** aparenţă de adevăr, eventual înşelătoare; simulacru de care trebuie să ne ferim (Platon) sau pe care trebuie să-l respingem (Descartes; cf. Îndoială). **Epistemologie:** aproximare a adevărului pe care trebuie să o luăm în consideraţie, chiar dacă ea nu ne oferă nici o certitudine (ceea ce semnificăm de obicei atunci când calificăm o ipoteză ca fiind «verosimilă»); verosimilitatea este astfel sinonimă cu credibilitatea.

Termeni învecinaţi: credibilitate; probabilitate. **Termeni opuşi:** certitudine; neverosimilitate. **Termeni corelaţi:** adevăr; aparenţă; iluzie; îndoială; opinie; retorică; sofism; sofist.

VIAȚĂ

(s.f.) **Etim.:** lat. *vita*, «existență». **Sens comun: 1.** Interval de timp scurs între apariția și moartea unui individ sau a unui organism. **2.** Prin analogie, ansamblul activităților omului și ale popoarelor, sub diferitele lor aspecte (viață morală, religioasă, viața națiunilor...). **3.** Prin extensie: lumea umană în ansamblul ei, cursul lucrurilor. **Biologie:** ansamblu de caracteristici proprii tuturor organismelor, vegetale și animale – în principal creșterea, reproducerea și asimilarea –, prin opoziție cu materia inertă. **Filosofie: 1. Sens comun:** entitate sau principiu care se presupune că ar anima ansamblul organismelor vii, de la organismele unicelulare și până la om. **2.** Sens particular: **a.** La Nietzsche, sinonimă cu «voința de putere», ea semnifică o «acumulare de forțe», un efort constant către mai multă putere. **b.** La Bergson, ea este un «efort», un «flux», sau o undă care «urcă panta pe care materia coboară».

Viața a desemnat pentru mult timp un principiu sau o entitate, o realitate insesizabilă și enigmatică (sau «pneumatică»), care ar anima toate ființele vii, și chiar lumea organizată în ansamblul său (cf. Stoicism). Însă știința modernă și experimentală s-a vrut la începuturile sale, în special prin Descartes*, mecanicistă*; din această perspectivă ea nu putea decât să excludă din cadrul investigațiilor sale «forțele oculte», adică toate pseudo-realitățile inaccesibile observației. Cu toate acestea, științele viului (termenul de biologie* nu apare decât în 1802) s-au constituit la limita mecanicismului: altfel spus, ele nu s-au putut menține pe pozițiile lui Descartes și au păstrat, pe lângă conceptul cheie de funcție, noțiunea de finalitate* internă pentru a descrie ființele vii și pentru a le explica comportamentul. Viața prezintă deci caracteristici specifice – nimeni nu mai contestă acest fapt – însă oamenii de știință și filosofii folosesc astăzi mai degrabă expresii ca «organism viu» sau «ființă vie» pentru a evita orice echivoc și a îndepărta orice problematică metafizică sau teologică (ex.: «Există un creator originar al vieții?»).

Termeni învecinați: existență; ființă organizată; organism; suflet; viu. **Termeni opuși:** ființă inanimată; materie inertă; moarte. **Termeni corelați:** biologie; materie; mecanism; pulsiune vitală; viu; vitalism.

VIITOR

(s.m. și adj.) **Etim.:** fr. *futur*: lat. *futurus* (participiul viitor de la *esse*, «a fi»), «ceea ce va fi». **Sens curent:** ceea ce nu este încă, ceea ce va veni; parte a timpului care va veni după prezent. **Filosofie:** viitorul este, împreună cu trecutul și prezentul, unul dintre momentele «ek-statice» ale temporalității: viitorul nu este o «parte» a timpului, ci o vizare a ceea ce nu este încă, un proiect (o proiecție), o deschidere către posibil (cf. Heidegger).

Expresia «viitor contingent» este utilizată de către Aristotel, reluată de către filosofia scolastică, apoi pusă în discuție de către Leibniz*. Potrivit lui Aristotel*, viitorul este contingent și, în același timp, imprevizibil: «În mod necesar, mâine va avea sau nu va avea loc o bătălie navală; dar nu este necesar ca mâine să aibă loc o bătălie navală, așa cum nu este necesar să nu aibă». Dimpotrivă, pentru Leibniz, dacă viitorul poate fi imprevizibil pentru noi, el nu este totuși contingent*, ci determinat și necesar*: «Ceea ce este contingent este cunoscut în mod infailibil de către Dumnezeu».

Termen învecinat: viitor. **Termeni corelați:** contingență; imaginație; necesitate; prezent; temporalitate; timp; trecut.

VIOLENȚĂ

Nici o manifestare de putere și nici de viață, nici un act, nici un comportament uman nu sunt violente prin ele însele, independent de orice context. Același fenomen natural (ploaie torențială, furtună...) poate fi dezastruos sau benefic. Aceleași acte (dinamitarea unei construcții, intervenții chirurgicale, mutilări...) pot avea semnificații radical opuse, potrivit situației și intențiilor actorilor. Manifestările de violență sunt prea dispersate, prea paradoxale, pentru a fi semnificative prin ele însele. Numai o interogare asupra rațiunilor violenței ne poate orienta către ceea ce-i constituie esența.

Violență și lipsă de măsură

Dubla rădăcină a cuvântului ne oferă o primă indicație: cuvântul violență provine din latinul *violentia*, «abuz de forță», de la *vis*, «forță», «violență». Însă cuvântul trimite în același timp și la *violare*, «a viola», «a acționa împotriva» (ex.: «a viola o lege»), «a încălca respectul* datorat unei persoane». Noțiunea greacă de *lipsă de măsură* subsuma toate aceste semnificații: pentru antici, violența este *hybris*, adică abuz de putere, profanare a naturii, precum și transgresie a celor mai sacre legi. Fruct al orgoliului și al lipsei de măsură, această surmontare desparte iremediabil omul de natură*. Totuși, Callicles* subliniază, în *Gorgias*, că acest exces nu este decât celălalt nume al dorinței: o astfel de îndepărtare față de natură ar fi, din acest punct de vedere, atât o eliberare, cât și o violență.

Necesitatea violenței

Omul este violent prin natura sa: constatarea nu este nouă; însă ea dă naștere unor multiple interpretări, mai mult sau mai puțin apte să ne aducă la disperare... Trebuie notat totuși că analizele cele mai pesimiste (lucide?) nu se constituie în justificări ale violenței. Potrivit lui Freud*, omul este în mod funciar agresiv sau chiar crud iar, constată el deplângând această situație, civilizația nu poate decât să reprime – și nu să reducă – pornirile către cruditate și barbarie care irump deîndată ce comunitatea «elimină blamul» – în situațiile de război sau situațiile în care nu se aplică pedepse. Pentru René Girard, dimpotrivă, violența nu este instinctivă în cazul omului, ci intersubiectivă și socială: orice societate se instaurează pe baza unei «violențe fondatoare», care subscrie toate celelalte tipuri de violență, efective sau latente. Actul persecutării (desemnare și ucidere a unei «victime emisar») este astfel principiul originar și structural al oricărei ordini sociale. Ritualurile religioase nu fac decât să repete, pentru a-l stăpâni, un mecanism ineluctabil: pentru că trebuie evacuată această violență fundamentală care nu poate fi decât dirijată, canalizată, și nu anihilată. Putem totuși să denunțăm și să combatem această violență, așa cum a făcut-o Isus: René Girard constată astfel că «scrierile iudeo-creștine» operează o subversiune radicală a violenței.

Fecunditatea violenței

A atâta că violența este ineluctabilă (Freud), că civilizația o poate întreține și justifica (René Girard), nu înseamnă a-i face apologia. Cu totul altul este discursul unor filosofi care, precum Heraclit* în Antichitate, sau în epoca modernă, Hegel*, Marx*, Georges Sorel sau Nietzsche* insistă asupra fecundității violenței. Potrivit lui Heraclit, «lupta este comună, discordia este dreptul, și orice lucru se naște și moare potrivit discordiei și necesității» (*Presocratici*). Pentru Hegel, «spiritul constituie pentru el însuși un obstacol de surmontat»; în alți termeni, istoria apare din violență, în primul rând sub forma luptei conștiințelor în vederea recunoașterii («Orice conștiință urmărește moartea celeilalte»). Însă mai ales la Marx* și Engels*, apoi la Lenin, și în sfârșit la Georges Sorel vom întâlni o autentică apologie a contra-violenței revoluționare susceptibilă, potrivit acestor autori, să abolească violența originară a aproprierii private a bogățiilor. Unii filosofi merg chiar mai departe: Sartre* exaltă nebunia ucigătoare a «condamnaților pământului» (prefața la lucrarea lui F. Fanon).

De la violență la înfruntare

Dacă violența constituie totuși, prin esență, negarea a tot ceea ce este uman (cuvântul, respectul, raționalitatea), cum am putea înțelege faptul că atâția gânditori au putut să-i facă apologia? Dacă luăm în considerație cazul exemplar al lui Nietzsche (și dacă lăsăm de-o parte formulele sale cele mai echivoce), este posibil să arătăm că ceea ce el apără cu îndârjire este mai puțin violența propriu-zisă, cât lupta, conflictul, bătălia (ce poate avea loc între sine și sine). Aceeași remarcă se susține și pentru Pascal* apărând «violența iubitoare și legitimă» (*Cugetări* 498, ed. Brunschvicg), și războiul declarat de către Dumnezeu oamenilor care s-au îndepărtat de El (Evanghelia după Matei 5, 38-48). Înfruntarea (lupta dorită, contradicția asumată) este adesea fecundă și fără îndoială de neevitat. Reciproc, orice proiect asupra societății care refulează ostilitatea, interzice orice conflict și concepe legăturile sociale exclusiv în termeni de prietenie şi de concordie, nu poate ajunge decât la «pacea*» totalitară*, adică la violenţa cea mai radicală. Paul Ricoeur* insistă astfel asupra dimensiunii conflictuale, bazate pe pluralitate, a oricărei comunităţi umane; nu poate fi deci vorba de «o bună guvernare», pentru că «realizarea istorică a unei valori nu poate fi obţinută fără a afecta o alta».

Ilegitimitatea violenţei

Violenţa pură nu poate fi legitimată de către discursul filosofic. Pentru că gândirea este prin natură refuz al violenţei (Eric Weil*), adică alegere a reflecţiei şi a dialogului, recunoaştere a celuilalt ca interlocutor, prieten şi semen. Cu toate acestea, violenţa poate fi nu numai explicată, ci şi justificată în numeroase cazuri (legitimă apărare, rezistenţă la opresiune). Ea poate fi chiar considerată raţională (astfel rasismul, notează Hannah Arendt*, suscită reacţii antirasiste violente, care sunt totuşi «raţionale», adică logice).

Violenţa nu va fi totuşi niciodată legitimă în sensul propriu al cuvântului; potrivit autoarei amintite, «instrumentală» prin natura sa, ea este destructivă faţă de orice putere* concertată şi deci faţă de condiţiile de posibilitate ale oricărei comunităţi umane. Chiar dacă, pe termen scurt, ea poate produce efecte pozitive, pe termen lung, ea sfârşeşte întotdeauna prin revelarea unei dimensiuni funciarmente sinucigaşe. Violenţa exercitată de către omul modern (savant şi tehnocrat), îmbătat de propria putere, este din acest punct de vedere semnificativă. Lipsa de măsură se exercită astăzi indirect în raport cu umanitatea viitoare, ale cărei condiţii de supravieţuire nu mai sunt garantate (cf. Hans Jonas).

Texte-cheie: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*; S. Freud, *Disconfort în cultură*; E. Weil, *Logica filosofiei*; R. Girard, *Violenţa şi sacrul*. **Termeni învecinaţi:** agresivitate; conflict; înfruntare; luptă; ostilitate; opresiune. **Termeni opuşi:** concordie; dialog; armonie; respect. **Termeni corelaţi:** drept; justiţie; pace; putere; respect; revoluţie; stat.

VIRTUTE

(s.f.) **Etim.:** lat. *virtus*, «forţă virilă», de la *vir*, «om». **Sens primar:** putere proprie unui lucru de a produce anumite efecte (ex.: «virtutea medicinală a plantelor»). **Sens comun:** dispoziţie reflectată şi voluntară care implică a face binele şi a evita răul. **Filosofie:** **1.** La Platon, apoi în epicureism şi în stoicism: ansamblu de dispoziţii care concură la o viaţă bună; primul rang în cadrul acestora îl ocupă înţelepciunea, curajul, temperarea şi dreptatea, numite «virtuţi cardinale». **2.** La Aristotel, virtutea este ceea ce împlineşte prin excelenţă natura unei fiinţe; dacă virtutea calului este aceea de a fugi bine, virtutea omului este de a acţiona conform raţiunii, adică potrivit «căii de mijloc»; de exemplu, curajul se situează între temeritate şi laşitate. Însă calea de mijloc depinde de circumstanţe şi rezultă dintr-o estimare raţională, pe care Aristotel o numeşte «prudenţă».

Virtutea este în acelaşi timp putere* şi renunţare. Totuşi, sistemele morale antice, necreştine afirmă că există o legătură necesară între virtute şi fericire*. O viaţă bună nu este numai o viaţă conformă virtuţii, ci în acelaşi timp o viaţă fericită. Fie că fericirea rezultă din virtute, aşa cum se întâmplă la stoici*, fie că ea este condiţia acesteia, aşa cum susţine Epicur*, virtutea şi fericirea sunt indisociabile. Spinoza* se înscrie şi el în această tradiţie, atunci când defineşte virtutea ca pe puterea care ne face să acţionăm «sub îndrumarea raţiunii, potrivit principiului căutării propriei utilităţi» (*Etica*, IV). Dimpotrivă, făcând din virtute forţa voinţei*, în măsura în care ea rezistă, din datorie*, înclinaţiilor sensibile, Kant contestă legătura dintre virtute şi fericire. Nu este adevărat că virtutea ar fi recompensată. Astfel, virtutea nu este ceea ce ne face fericiţi, ci ceea ce ne face să fim demni de fericire (*Critica raţiunii practice*, I, 2, cap. II).

Termeni învecinaţi: aptitudine; excelenţă; forţă. **Termeni opuşi:** defect, viciu.

VIRTUŢI CARDINALE
Cele patru virtuţi considerate de către Platon* (apoi de către epicureici şi stoici) ca fiind fundamentale, adică fiind constitutive perfecţiunii morale sunt: înţelepciunea*, cumpătarea*, prudenţa* şi dreptatea*.

Termeni corelaţi: bine; fericire; datorie; morală.

VIS

(s.n.). **Etim.** fr. *rêve:* franceza veche *esver,* «a vagabonda»?. **Sens comun: 1.** Activitate psihică mai mult sau mai puţin structurată, care se produce în timpul somnului, independent de voinţă. **2.** Construcţie a imaginaţiei în starea de veghe, producţie fantezistă a spiritului, cu tendinţa de a se sustrage constrângerilor realului. Psihanaliză: visul este paznicul somnului şi realizarea imaginară a dorinţelor infantile sau actuale, însă refulate.

Potrivit lui Freud*, la copiii mici toate dorinţele* se pot exprima direct în vise, astfel încât ele sunt imediat descifrabile. La adulţi, dimpotrivă, realizarea anumitor dorinţe trebuie să împrumute o anume deghizare, datorată cenzurii, care este o formă atenuată de refulare*. Pentru a degaja sensurile visului, trebuie deci să distingem «conţinutul său manifest», adică scenariul puţin confuz pe care-l reţinem la trezire, de «conţinutul său latent», constituit din ideile şi dorinţele ascunse care l-au motivat. Interpretarea trebuie să restituie tocmai acest conţinut latent, pornind de la analiza elementelor conţinutului manifest. Începând cu Freud, se admite că visul (pentru că permite exprimarea tuturor dorințelor noastre, inclusiv a celor mai tulburătoare) este calea regală de pătrundere în inconștient. Mai mult, psihologia contemporană a confirmat această intuiție a lui Freud: visul este indispensabil vieții (pe care el o protejează printr-un mecanism de compensare nervoasă și de autoreglare a organismului), el fiind chiar mai important decât somnul profund.

Termeni corelați: inconștient; psihanaliză; refulare.

VITALISM

(s.n.) **Etim.:** lat. *vita*, «viață». **Sensuri comune:** 1. Doctrină a școlii de la Montpellier, potrivit căreia fenomenele vieții sunt conduse de către un «principiu vital». 2. Orice teorie care se opune reducerii vieții la caracteristicile sale fizico-chimice și recurge la o forță vitală distinctă de materie.

Medicul german Georg E. Stahl expune, între 1704 și 1708, o doctrină calificată drept animistă și reproșează medicinei mecaniciste faptul de a nu lua în considerație viața însăși. Théophile de Bordeu și Paul-Joseph Barthez studiază medicina la Montpellier, unde sunt discutate tezele lui G.E. Stahl; Bordeu nu mai consideră nici el că viața s-ar putea explica prin mecanicism și, începând din 1751, atribuie în cadrul fiziologiei sale un rol regulator unui «suflet» care constituie în fapt sensibilitatea fibrelor nervoase. Acest suflet se află pretutindeni unde se manifestă o mișcare spontană, și fiecare organ este dotat cu o sensibilitate și o acțiune care-i sunt proprii; din această cauză corpul viu este comparat cu un roi de albine, acțiunea creierului asupra nervilor asigurând unitatea viinței vii.

Filosofia lui Bergson*, de exemplu, poate fi considerată drept un vitalism, pentru că ea consideră că proprietățile materiei și determinismul* pe care rațiunea îl poate descoperi la acest nivel nu explică esențialul vieții, adică evoluția* creatoare.

Termeni învecinați: animism; organicism. **Termeni opuși:** determinism; mecanicism. **Termeni corelați:** evoluție; evoluționism; finalism; mecanism; organism; spiritualism; viață; viu.

VIU

Spre deosebire de cuvintele «fizic», sau «matematic», folosiți foarte de timpuriu pentru a desemna regiuni clar definite ale cunoașterii, termenul «biologie» (literar: «știință a viului») nu datează decât de la începutul secolului al XIX-lea. Aceasta nu înseamnă că studiul ființelor vii ar fi început doar acum 200 de ani (încă din antichitate, filosofi precum Aristotel* s-au preocupat de acest domeniu); însă numai către această epocă obiectul viu este definit în generalitatea sa, adică, proprietatea «ființă vie» este concepută ca fiind comună și specifică unui anumit număr de ființe, și se consideră că este posibil să-i determinăm legile.

Se știa, bineînțeles, de mult timp să se facă distincție între viu și non-viu, animat și inert. Însă știința viului nu se constituie decât atunci când se poate explica și analiza ansamblul proprietăților care explică această diferență.

Trei descoperiri decisive

Astfel, trei mari descoperiri vor fonda, în secolul al XIX-lea, biologia ca știință. Mai întâi, teoria celulară, care stabilește existența unui constituant comun tuturor ființelor vii, celula, și permite cunoașterea din ce în ce mai aprofundată a structurii acesteia. Urmează genetica: în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Johann Mendel pune în evidență legile care guvernează reproducerea și ereditatea. În sfârșit, teoriile evoluției* – Lamarck la începutul secolului trecut, iar apoi în mod special Darwin* – încearcă să înțeleagă «istoria» speciilor, și contestă definitiv ideea că ele au fost create, încă de la origini, odată pentru totdeauna («fixism»).

Ce este o ființă vie?

Ceea ce ființele vii au în comun și le este specific este faptul că ele sunt organisme*, adică sisteme care există prin sine, și în cadrul cărora toate părțile (organele) sunt interdependente și au funcții* care concură la conservarea întregului. Mai precis, oricărui organism îi este propriu: în primul rând, să se hrănească și să se dezvolte pe baza unei relații constante cu mediul exterior; în al doilea rând, puterea de a se reproduce; în al treilea rând, capacitatea (cel puțin parțială) de autoreglare (de exemplu, organismul bolnav secretă anticorpi) și de autoreparare (fenomenul de cicatrizare, de exemplu). De asemenea, putem defini viața, cum o face Claude Bernard*, drept «creație», subliniind prin aceasta că ea este, potrivit fiziologului Marie François Xavier Bichat (1771-1802), «ansamblul funcțiilor care rezistă în fața morții).

Vitalism și mecanicism

«Creația» viului a izbit de multă vreme imaginația umană, căutându-se explicația fenomenului într-o «forță vitală», ce putea fi numită «suflet*» sau, potrivit lui Aristotel*, «entelehie*». Un astfel de vitalism* ține de explicația metafizică*, pentru că această forță este misterioasă și pentru că recunoașterea ei scoate viul de sub legile comune ale naturii. Vitalismul face din viu un stat în stat, o zonă de indeterminare definitiv rebelă față de știință.

Din această cauză, atitudinea naturală a spiritului științific este de a substitui acestei «metafizici a viului» o «fizică a viului», asemănătoare celei ce se ocupă de obiectele inerte. Această intenție culminează în secolul al XVII-lea prin mecanicismul* lui Descartes*. Acesta considera ființa vie, și natura întreagă, ca pe o mașină* automată: organele nu sunt altceva decât rotițe într-un sistem, iar viața* nu este nimic altceva decât modul în care mișcarea se transmite din rotiță în rotiță pornind de la un impuls inițial. Aceasta este teoria carteziană a animalelor*-mașină.

Este clar, în aceste condiţii, că viul îşi pierde întregul mister. «Forţa vitală» este expulzată, iar pentru Descartes sufletul nu este un principiu al vieţii – aceasta din urmă nefiind decât un mecanism – însă el se identifică cu gândirea.

Mecanicismul a fost o paradigmă fructuoasă pentru înţelegerea viului, permiţând stabilirea a ceea ce, într-un organism, funcţionează de o manieră pur mecanică (astfel, englezul William Harvey a pus în evidenţă, în secolul al XVII-lea, rolul de «pompă hidraulică» jucat de către inimă în cadrul circulaţiei sangvine). Însă, dimpotrivă, reducerea explicaţiei la modelul maşinii pierde din vedere specificitatea organismului: împotriva mecanicismului, Kant* are dreptate atunci când obiectează că nimeni nu a văzut două ceasuri, de exemplu, dând naştere unui al treilea!

«Viaţa nu există»

Pornind de aici asistăm în secolul al XVIII-lea la o recrudescenţă a vitalismului, în particular prin medicul Paul-Joseph Barthez şi Şcoala de la Montpellier. Meritele şi inconvenientele acestui tip de vitalism sunt exact inverse celor ale mecanicismului. Mai întâi meritele: vitalismul pune în lumină ceea ce era omis de către mecanicism, originalitatea fenomenelor biologice. Inconvenientele: invocarea unei «forţe vitale» este chiar tipul de explicaţie greşită dată acestei originalităţi; este echivalent cu a explica efectele narcotice ale opiumului prin «virtutea sa de somnifer»!

În acest sens, mecanicismul cartezian este, pentru ştiinţa biologică, un model inaplicabil în ceea ce priveşte conţinutul, dar de neevitat în ceea ce priveşte intenţia; şi putem descifra prin intermediul lui ceea ce defineşte condiţiile de inteligibilitate ştiinţifică ale oricărei biologii. Dacă biologia a abandonat de mult timp referinţele carteziene la automate, ea găseşte şi astăzi în maşină* un model teoretic fructuos: maşina cibernetică şi teoriile informaţiei pornind de la care putem înţelege programarea genetică.

Împotriva filosofiei lui Bergson*, care vedea acţionând la nivelul viului creativitatea unui «elan vital», biologia contemporană continuă, trei secole după Descartes, să afirme că «viaţa nu există». Adică, «viaţa*» nu este o entitate misterioasă racordată la inima fiinţelor vii. Noţiunea de organism a înlocuit-o pe cea, prea metafizică, de viaţă. Caracterele specifice şi remarcabile ale fiinţelor vii (reproducere, autoreglare, evoluţie...) sunt explicate făcând apel la proprietăţile fizico-chimice ale organismului (A.D.N.), adică la legile ordinare ale naturii.

Problema finalităţii

Mecanicismul cartezian refuza să vadă în natură, şi deci în fenomenele vieţii, manifestarea unor scopuri. Prin aceasta, el se opunea finalismului*, spre exemplu celui aristotelic, potrivit căruia funcţiile* sunt cele care explică organele, susţinând deci că trebuie să înţelegem viul pornind de la scopuri legate de aceste funcţii (ochiul este făcut «pentru» a vedea etc.).

Şi din această perspectivă mecanicismul pare să corespundă exigenţelor unei reprezentări ştiinţifice a lumii: a vedea în natură o ființă conștientă care-și urmărește scopurile ar fi echivalentul unei antropomorfizări*. Și aici trebuie să salvăm intenția științifică a mecanicismului, însă să-i refuzăm concluziile. La nivelul unei ființe vii, adaptarea organelor la funcțiile lor este de așa natură încât este dificil să nu abordăm manifestările vieții în termeni de scopuri sau de proiecte. Secolul trecut, un mare fiziolog precum Claude Bernard recunoștea, iar astăzi un autor căruia i s-a decernat premiul Nobel, Jacques Monod* întărește: trebuie să recunoaștem că «în structura și în performanțele lor (ființele vii) realizează și urmează un proiect» – *Hazard și necesitate*. Este ceea ce Jacques Monod numește caracterul «teleonomic» al ființelor vii (de la grecul *telos*, «finalitate», și *nomos*, «lege»).

Apare însă aici o contradicție epistemologică, pentru că postulatul obiectivității, care fondează orice știință, constă tocmai în refuzul cauzelor* finale. Este posibil ca soluționarea acestei contradicții să vină dinspre genetică: oare nu realizează ea, prin intermediul noțiunii de program, sinteza dintre modelul – permanent – al mașinii (mașina informatică) și «faptele teleonomice*» constatate de către biologi?

Biologie și etică

Biologia întâlnește filosofia pe un alt teren decât cel al epistemologiei: etica*. Dezbaterile legate de experimentarea pe ființe vii există de multă vreme, însă progresele geneticii ne lasă să întrevedem posibilitatea unor manipulări ale căror efecte sociale, morale și politice nu-i pot lăsa indiferenți pe biologi: trebuie să se favorizeze sau să se împiedice nașterea unui anumit tip de copil, trebuie să se practice eugenismul?

În privința acestor probleme, responsabilitatea biologului este cel puțin tot atât de mare ca și cea a fizicianului în fața problemelor atomului, iar el nu poate sub nici o formă să evite astăzi (după exemplul geneticianului Jacques Testard, care a luat decizia de a-și întrerupe studiile) să fie moralist și, în acest sens, filosof.

Termeni învecinați: organism; viață. **Termeni opuși:** anorganic; inert; materie. **Termeni corelați:** animal; bioetic; evoluție; mașină; știință.

VOINȚĂ

Prin voință se înțelege în primul rând o calitate a caracterului: «a avea voință», înseamnă a manifesta perseverență în alegerile de viață și fermitate în decizii. Voința este deci valorizată imediat: ea este acel ceva prin care un caracter își exprimă forța de afirmare. Dincolo de acest sens propriu-zis psihologic, întâlnim opoziția curentă (însă decisivă într-un cadru juridic și penal) dintre voluntar și involuntar: se poate spune despre un act că este voluntar atunci când își găsește principiul într-o decizie interioară a subiectului* liber*. Involuntarul trimite dimpotrivă la constrângeri exterioare, la determinații necesare. Voința, în ambele sensuri, apare deci ca un principiu de activitate: ea desemnează această mişcare care ne poartă spre împlinirea unei acțiuni. În acest context, ea trebuie distinsă de dorință*. Ultima trimite în fapt la o înclinație, sau o slăbiciune pentru un obiect de la care sperăm o satisfacție sensibilă şi imediată. În ceea ce priveşte actul voluntar, acestă presupune întotdeauna implicarea unei inteligențe care să fixeze un obiectiv precis şi să elaboreze seria de mijloace proprii pentru a-l obține. Filosofia a gândit întotdeauna voința după trei axe distincte: problema psihologică a voinței ca facultate a sufletului*, problema politico-morală a voinței în raportul său cu valorile*, problema ontologică* a ființei înseşi a voinței.

Voința ca facultate a sufletului

Problematica clasică a voinței tinde să clarifice raportul său cu intelectul, ca facultate de a concepe obiecte inteligibile*, ca sursă de cunoaştere. Se poate spune că, până la Descartes* cel puțin, şcolile filosofice admit în general superioritatea intelectului* asupra voinței: el este cel care determină obiectivele ce trebuie atinse şi fixează termenii alegerii ce trebuie făcută. Se poate totuşi remarca cu Descartes că intelectul este întotdeauna limitat: nimeni (în afara lui Dumnezeu însuşi) nu poate pretinde că deține o cunoaştere absolută*. Dimpotrivă, voința, ca simplă facultate de a spune da sau nu, de a decide pro sau contra este absolut simplă, indivizibilă, şi de aceea nelimitată: ea este infinită şi tocmai prin aceasta ne face să-i semănăm lui Dumnezeu. Tocmai acest decalaj dintre o voință infinită şi un intelect finit ne permite să înțelegem fenomenul numit eroare*: în actul de judecare, voința, în mod natural superioară, va avea întotdeauna tendința de a devansa intelectul în cadrul sarcinii sale greoaie de a distinge adevărul de fals, şi de a se pronunța înainte ca acesta din urmă să-şi fi terminat examenul.

Voința şi valorile

Sesizăm astfel modul în care voința poate fi percepută ca sursă de negativitate: ea ne permite să înțelegem eroarea. Ar trebui însă să înțelegem şi legătura sa cu cea de-a doua mare formă de negativitate: răul moral. La nivelul actului imoral, cea care este în cauză este voința; ea este cea care preferă răul* binelui*. Această problematică ne poate trimite la noțiunea creştină de păcat originar, ca explicație ultimă a impurității unei voințe umane care se lasă tentată de rău. Însă actul moral va trebui să fie şi el descris în termeni de voință: astfel, morala kantiană defineşte moralitatea* ca «voință bună*». Omul este moral atunci când voința sa este condusă şi determinată de către forma legii*, adică atunci când el pune actul voinței sale sub semnul universalității. De exemplu, înşelăciunea este imorală, pentru că este imposibil, în momentul în care mint, ca eu să vreau ca toată lumea să mintă (pentru că minciuna mea nu are sens decât dacă interlocutorul crede că eu spun adevărul). Ceea ce pot să vreau pentru toți şi pentru totdeauna este moral. Acest raport dintre voință şi lege se regăseşte în noţiunea de «voinţă generală*», modelată de către Rousseau în *Contractul social*. O decizie politică nu este legitimă decât dacă corespunde unei voinţe generale, adică voinţei tuturor membrilor societăţii, în măsura în care ea se determină prin raportare la interesul comun. Această voinţă generală, constituind principiul oricărei societăţi, este sursa autorităţii politice. Ea este singura care poate justifica adoptarea legii, în sensul unui «act de voinţă generală» (Rousseau).

Voinţa şi fiinţa lumii

Am urmărit până acum importanţa filosofică a problemei voinţei la nivelul vieţii umane. Unii filosofi au crezut totuşi că voinţa depăşeşte acest cadru strict uman: ea poate trimite de asemenea la natura însăşi a lumii. Pornind de la o astfel de perspectivă, Schopenhauer*, în cadrul operei sale majore (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*), descrie natura cea mai intimă a lumii ca pe un elan asiduu, o pornire oarbă, o dinamică fără scop sau raţiune, ceea ce el numeşte «voinţă», detaşată de orice referinţă la valori, la acţiunea umană, la raţiune: ea nu trimite decât la o dorinţă-de-viaţă absurdă. Nietzsche*, influenţat în mod special de către Schopenhauer, va concepe şi el fiinţa lumii ca voinţă. Toate manifestările (naturale, animale, umane) trebuie înţelese, potrivit lui, ca manifestări ale unei voinţe de putere* fundamentale. Această voinţă de putere poate fi descrisă după diverse modele: ca jocul pur al unei forţe care nu găseşte altă finalitate* decât propria afirmare, ca o voinţă artistică, care sculptează forme, sau ca un proces de dominare care-şi supune ceea ce-i este inferior.

Texte-cheie: Epictet, *Manual*; E. Kant, *Fundamentele metafizicii moravurilor*; F. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*; P. Ricoeur, *Filosofia voinţei*. **Termeni înveciaţi:** dorinţă; urare. **Termeni opuşi:** abulie; neputinţă; slăbiciune; veleitate. **Termeni corelaţi:** conştiinţă; inconştient; judecată; libertate; putere; responsabilitate; subiect; valoare.

VOLTAIRE
François-Marie Arouet, Dit (1694-1778)

REPERE BIOGRAFICE

Voltaire se naşte la Paris într-un mediu înstărit. Tinereţea sa tumultuoasă îl costă două sejururi la Bastilia şi un exil de trei ani în Anglia. El se întoarce în Franţa în 1729, însă publicarea *Scrisorilor filosofice* (1734) îl obligă să fugă din nou. Începe astfel o viaţă de călătorii (Belgia, Olanda, Prusia, pe lângă regele Friedrich...). În ciuda unei provizorii reintrări în graţii la Paris, între 1744 şi 1747 (el este ales membru al Academiei franceze, devine istoriograf al regelui...), nu se va fixa definitiv aici decât în 1760, atunci când devine «patriarh de Ferney». Este perioada marilor dezbateri filosofice asupra toleranței, împotriva nedreptății, pentru reabilitarea lui Calas, a cavalerului de la Barre etc. În 1788, la trei luni după o întoarcere triumfală la Paris, Voltaire se stinge, lăsând în urmă o operă considerabilă, constituită din lucrări istorice, eseuri filosofice, romane, tragedii, poeme și o corespondență uriașă.

Opera lui Voltaire este mai puțin sistematică decât critică, stilul său fiind în mod voit satiric. Păstrând întreaga viață o vie admirație pentru societatea și regimul politic englez, el nu dorește, așa cum se va întâmpla cu Rousseau*, o democrație*, ci un liberalism* luminat, care exprimă aspirațiile către libertate ale burgheziei din rândurile căreia face parte.

Lupta sa pentru toleranță* civilă și religioasă se fondează pe un relativism* și un scepticism* care se vor regăsi în critica sistemelor metafizice pe care o realizează. Construcțiile filosofice cele mai admirabile (de exemplu optimismul* lui Leibniz* ironizat în *Candide*) nu rezistă în fața experienței lumii și a durerilor ei, iar micimea omului pierdut în universul infinit face ridicolă pretenția sa de a se ridica la absolut* sau de a înțelege planurile lui Dumnezeu*.

Rațiunea filosofică trebuie să se limiteze, așa cum este cazul la Newton*, la a urma experiența pentru a cunoaște lumea, la a scrie, precum Locke*, «istoria naturală» a sufletului (și nu ca Descartes*, «romanul» acestuia), și la a recunoaște necesitatea de a admite un autor divin al ordinii universale. Voltaire nu va înceta să confrunte acest deism*, accentuat anticreștin, cu problema răului*, care îl va obseda. Astfel, dezastrul generat de cutremurul de la Lisabona, din 1755, va fi suficient pentru ca Voltaire să refuze ideea că lumea ar putea fi «cea mai bună dintre lumile posibile», cum scria Leibniz. La fel de adevărată este după el și fraza potrivit căreia «totul este așa cum trebuie să fie»: universul nu s-a născut din haos. Voltaire a fost și istoric. Convins că omenirea se îndreaptă către progres, el se opune explicării istoriei prin apel la Providență* (Bossuet), dar și unei istorii pur politice sau militare. El vrea să promoveze o istorie a civilizației care să se bazeze pe documentația cea mai largă și inaugurează astfel munca istoricului modern.

Scrieri principale: *Scrisori filosofice* (1734); *Zadig* (1747); *Secolul lui Ludovic al XIV-lea* (1751); *Eseu despre moravuri și despre spiritul națiunilor* (1756); *Tratat despre toleranță* (1763); *Candide* (1769).

W

WEBER MAX
(1864-1920)

REPERE BIOGRAFICE

Născut la Erfurt (Germania), Max Weber, istoric al dreptului, economist şi jurist, se consacră, la maturitate, sociologiei şi epistemologiei. Lucrările sale referitoare la etica protestantă şi spiritul capitalist, precum şi ansamblul sociologiei religiei pe care el o construieşte, cunosc foarte repede o răspândire considerabilă.

Savantul şi politica

Profesor şi savant, Max Weber ar fi dorit să fie un conducător. Însă el îşi va da foarte repede seama că aceste activităţi nu sunt compatibile. Cercetarea ştiinţifică este o acţiune raţională al cărui scop este adevărul*: însă, adevărul este şi el tot o valoare, astfel încât el a constituit obiectul unei alegeri. În ceea ce-l priveşte pe omul politic, el trebuie să aleagă în deplină libertate un sistem de credinţe; el nu mai poate fi deci un savant, deoarece ştiinţa nu trebuie să fie în nici un caz falsificată de judecăţi de valoare la care subiectul să adere înaintea oricărui efort de înţelegere. Reciproca acestei aserţiuni este aceea că nici o ştiinţă nu poate spune oamenilor ceea ce trebuie să facă, şi nici să spună omenirii care-i va fi viitorul. Scopul ştiinţelor umane nu este decât înţelegerea comportamentelor sociale: preocupat exclusiv de obiectivitate*, savantul va încerca deci să degaje semnificaţia trăită a comportamentelor umane în lumina sistemelor de credinţe şi de valori care constituie cultura* fiecărei societăţi. Însă el îşi va interzice accesul dincolo de acestea.

Etica protestantă şi spiritul capitalist

Pentru a înțelege conduitele sociale, Max Weber se sprijină pe ceea ce el numeşte «tipuri-ideale», construcții epurate de realitate, constituind un instrument de înțelegere a fenomenelor sociale. În cea mai celebră lucrare a sa, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, el încearcă să explice de ce regimul economic capitalist nu s-a dezvoltat decât în Occident. Teza sa este următoarea: această singularitate se explică prin trăsăturile specifice ale concepțiilor religioase occidentale. Astfel, se poate demonstra că etica protestantă generează o muncă regulată, constantă, rațională. Dar, a lucra rațional în vederea obținerii unui profit şi a nu consuma este prin excelență conduita necesară dezvoltării capitalismului, pentru că ea presupune o continuă reinvestire a profitului (neconsumat). De o manieră mai generală, Max Weber consideră că, pentru a înțelege o societate* trebuie să-i sesizăm logica implicită, degajată pornind de la marile sale orientări metafizice şi religioase.

Raționalism şi modernitate

În opera sa de maturitate, Max Weber îşi continua efortul de a elucida caracteristicile distinctive ale raționalismului occidental modern. În sfera politică, el degajă cele trei mari principii de legitimitate: «tradițional», «carismatic» şi «rațional». Cel de-al treilea principiu este fondat pe credința în legalitatea regulilor şi titlurilor celor care exercită autoritatea. Totuşi, gestiunea birocratică a societăților moderne este marcată prin dominația rațională, care însă nu funcționează fără noi forme de iraționalitate (extinderea vertiginoasă a puterii birocratice). Această critică a administrației birocratice îl conduce pe Max Weber la susținerea sistemului liberal*, al cărui fundament trebuie să fie stabilirea unor proceduri care să permită exprimarea unei pluralități de valori aflate în concurență, asigurând în acelaşi timp un compromis între ele: astfel, savantul nu se poate abține total de la a emite judecăți de valoare*, împărtăşindu-ne în final propriile sale preferințe.

Scrieri principale: *Savantul şi politicul* (1919); *Etica protestantă şi spiritul capitalismului* (1920); *Scrieri asupra metodei şi teoriei cunoaşterii* (1920); *Economie şi societate* (1922).

WEIL Eric
(1904-1972)

REPERE BIOGRAFICE

Eric Weil s-a născut la Parchim, în Germania. În 1928 el îşi susține teza cu Ernst Cassirer. El emigrează în Franța, este naturalizat în 1938, mobilizat, iar apoi luat prizonier în Germania. El intră la CNRS în 1945.

Statul modern

În celebrul eseu *Hegel și statul,* Eric Weil susține, împotriva interpretărilor curente, faptul că Hegel* nu este teoreticianul statului prusac (și cu atât mai puțin al celui național-socialist). Pentru că «a pus în mod corect problema articulării diferitelor sfere ale politicului*, Hegel este dimpotrivă, primul mare gânditor al «statului* modern». În primul rând, el a știut să evidențieze problema centrală a acestui stat: acumularea de bogății la un pol, iar la celălalt, formarea unei mulțimi «inorganice» și dezumanizate, a unui proletariat (*Pöbel*) destinat dependenței totale și lipsurilor. Pe de altă parte, el a arătat că rolul statului (modern) este de a articula și de a reunifica în sfera propriu-zis politică interesele dispersate în diferitele activități și diferitele câmpuri ale societății. Existența durabilă și armonioasă a comunității* depinde de această reunificare. În consecință, statul ar fi singurul capabil să realizeze (în special prin intermediul unui parlament și al unei administrații) universalizarea intereselor și a scopurilor fiecăruia (realizarea «ideii morale»).

Rațiune și violență

Însă, din perspectiva lui Eric Weil, filosofia nu se împlinește cu Hegel. Acesta credea că poate integra toate mișcările Spiritului într-un discurs sistematic și înglobant. În lucrarea *Logica filosofiei,* dimpotrivă, filosofia este prezentată ca o reflecție fără pretenție totalizantă: rațiunea recunoaște existența «celuilalt», adică a ceea ce ea nu poate nici nega și nici absorbi, adică a violenței*. Fără îndoială, filosoful respinge violența și încearcă să o excludă dintre propriile alegeri. Cu toate acestea, el înțelege că orice decizie, oricât de irațională ar fi, provine din libertate*; că între violență și discurs există o alegere fundamentală pe care nu o putem nici justifica și nici exclude. Rațiunea nu poate spera nici să abroge și nici să depășească violența; ea nu poate încerca decât să o gândească, afirmând însă, pentru a începe, pluralitatea de nedepățit a alegerilor anterioare rațiunii, ca și a orizonturilor de sens ireductibile unele la altele.

De la societatea modernă la statul mondial

Principiul societății moderne, materialist și raționalist, este cel al competiției și al exploatării maximale a tuturor resurselor umane. Din acest motiv, el îi induce individului «autonomia calculatoare», cerută de tipul de organizare care se dorește cel mai eficient. Însă, societatea rațională (calculatoare) lasă individul într-o stare de insatisfacție, deoarece utilitatea este în același timp vacuitate. De aici rezultă rolul statului modern, asupra căruia filosoful trebuie să mediteze: politica nu se reduce la gestiune. Statul constituțional (sau statul de drept), în cadrul căruia exercitarea puterii este reglată prin lege*, garantează fiecărui individ posibilitatea de a se bucura de o viață personală și îi propune în același timp o anumită idee de stat, idee rațională, sau încă universală. Această idee este aceea a politicii concepute ca nonviolență, ca alegere a discuției publice ca mijloc de a soluționa conflictele prin ajungerea la decizii comune. Ea implică o educație* a cetățeanului* care confirmă și garantează statutul sau de guvernant în exercițiul puterii. Ea induce, pentru a încheia, perspectiva unei unificări mondiale. Astfel, modernă în principiul său (raționalitatea organizării muncii), societatea este și prin scopul său: «statul mondial». Instaurarea unui spațiu de discuție permanentă între state, constituirea unei federații de state libere sau a unei societăți mondiale este orizontul rațional, pentru că este nonviolent, al tuturor societăților moderne.

Scrieri principale: *Hegel și statul* (1950); *Logica filosofiei* (1950); *Filosofie politică* (1956); *Filosofie morală* (1961); *Probleme kantiene* (1963); *Eseuri și conferințe* (1970-1971).

WEIL Simone (1909-1943)

REPERE BIOGRAFICE

Simone Weil a făcut parte din primele generații de elevi ai lui Alain, și-a obținut agregația în filosofie și a fost o militantă activă în cadrul mișcării muncitorești. Ea participă la războiul din Spania și regăsește în 1942 Franța liberă la Londra, unde va face sacrificiul suprem prin greva foamei din solidaritate față de francezii rămași sub ocupație.

Munca

Simone Weil nu vede în muncă* un blestem, ci dimpotrivă, o formă posibilă de libertate*. Într-o societate ideală (pe care o descrie în *Opresiune și libertate)*, oamenii muncesc liber, fiind departe de a dispune de totul fără să trebuiască să muncească. Pentru Simone Weil, munca este liberă nu numai atunci când nu ne supunem ordinelor altuia, ci atunci când, în chiar cadrul unei sarcini, concepția și execuția nu sunt separate. Condiția muncitorilor, care acționează de o manieră mecanică și care se epuizează pentru a supraviețui este ilustrarea însăși a nefericirii.

Obligația

Obligația* este determinată de nevoile sufletului, ea fiind ceea ce în calitate de oameni datorăm celorlalți și nouă înșine, și de asemenea ceea ce societatea datorează fiecăruia. Obligația este astfel fundamentul acțiunii morale și politice; ea se traduce în practică printr-o mare exigență față de sine însuși, exigența asemănătoare celei care a animat viața Simonei Weil.

Ideea de obligație trebuie să se substituie celei de «drepturi ale omului». Dreptul* este asociat unor situații de partaj și de schimb, unor situații «comerciale». Drepturile omului au și ele acest sens istoric și concret. Dimpotrivă, noțiunea de obligație îi apare Simonei Weil ca fiind necondiționată*. De aici rezultă că, în plan etic și politic, este posibilă și necesară o acțiune voluntară – chiar dacă, pe un alt plan, cel religios*, voința pare a fi în mod radical insuficientă.

Experiența mistică

Începând din 1935, Simone Weil cunoaște mai multe experiențe mistice*, aflate la originea conversiunii sale la credință creștină. Însă acest raport cu creștinismul nu va rămâne mai puțin individual (Simone Weil, îndepărtându-se de orice instituție, va refuza botezul).

Susținând, în domeniul religios, abandonul voinței («Este suficient să-ți pierzi liberul arbitru* pentru a fi egalul lui Dumnezeu»), Simone Weil propune o interpretare liberă ale unor texte sacre (creștine, hinduse și buddhiste) și vede mântuirea în dispariția eului și în supunerea față de Dumnezeu.

Această mișcare de dispariție a eului este comparabilă cu efortul «atenției pure» în domeniul intelectual, atenție care face să dispară eul pentru a putea să apară «realul». Ea este în același timp analogă experienței contemplării* estetice, care nu presupune apropierea obiectului, ci comunicarea cu opera și semnificația ei.

Scrieri principale: *Apăsarea și harul* (1947); *Cunoașterea supranaturală* (1949); *Înrădăcinarea* (1950); *Condiția muncitorului* (1951); *Sursa greacă* (1953); *Opresiune și libertate* (1955); *Cugetări răzlețe asupra iubirii lui Dumnezeu* (1962).

WITTGENSTEIN Ludwig (1889-1951)

REPERE BIOGRAFICE

Wittgenstein este născut în Austria, într-o familie ce făcea parte din marea burghezie. După studii de inginerie, el studiază filosofia pe lângă Bertrand Russell. Angajându-se voluntar în armata austriacă în timpul primului război mondial, el va scrie în această perioadă singura lucrare publicată în timpul vieții, *Tractatus logico-philosophicus*. După ce va fi pentru un timp învățător și grădinar, el va relua preocupările filosofice în 1939. Își va sfârși viața într-un bordei de pe coastele irlandeze.

Prima filosofie

Tractatus-ul este expresia primei etape în cadrul filosofiei lui Ludwig Wittgenstein. Culegere de aforisme cu un conținut uneori enigmatic, el reprezintă în mod esențial o reflecție asupra limbajului* și condițiilor în care acesta poate reprezenta lumea. Lucrarea împarte propozițiile în două grupe. Fie ele sunt adevăruri logice pure, sau tautologii* (A este A); ele sunt deci adevărate în mod necondiționat, însă vide de sens, pentru că ele nu spun nimic despre starea lumii. Fie ele au un conținut informativ; iar în acest caz ele pot fi, conform atomismului logic* elaborat de Bertrand Russell*, analizate în propoziții simple (sau «atomice»), care reprezintă o «stare de lucruri» (adică, un fapt sau un eveniment) independentă de altele. Enunțurile complexe nu sunt decât combinații logice ale propozițiilor elementare.

Pentru că o propoziție să poată reprezenta un fapt, trebuie să existe o formă logică comună între structura propoziției și structura faptului. Aceasta înseamnă că elementele limbajului se comportă între ele la fel cum se comportă și elementele realului: numele, care reprezintă obiectele, sunt articulate între ele în același fel în care sunt articulate obiectele în cadrul stării de lucruri.

În aceste condiții, ce este o propoziție cu sens? Este o propoziție care reprezintă o stare de lucruri posibilă, adică o propoziție fie adevarată (atunci când este conformă cu starea de lucruri), fie falsă (atunci când nu este conformă cu aceasta). Altfel spus, este o propoziție verificabilă.

Astfel prezentată, prima filosofie wittgensteiniană pare foarte apropiată de pozitivismul* Cercului de la Viena*, pe care l-a influențat de altfel foarte mult: ansamblul propozițiilor acceptabile este constituit din enunțurile formale ale logicii și din enunțurile empirice ale științei*; nu poate fi susținută existența unei științe metafizice, care n-ar putea fi constituită decât din pseudo-propoziții* (adică din fraze nici adevărate, nici false, care ar fi logic imposibil de verificat). Filosofia însăși nu este o știință, ci o clarificare a limbajului și a gândirii.

Însă această apropiere dintre Ludwig Wittgenstein și Cercul de la Viena este în mare parte rezultatul unei neînțelegeri. Pentru autorul *Tractatus-ului*, analiza condițiilor de inteligibilitate ale unui limbaj riguros reprezentativ vizează mai puțin, cum este cazul pozitivismului, descalificarea metafizicii, cât să arate, de manieră mistică*, importanța inefabilului și de-negânditului.

Filosofia secundă

De la sfârșitul anilor '20, Wittgenstein elaborează o nouă filosofie, care revizuiește complet anumite concepții esențiale din *Tractatus*.

1. Abandonarea atomismului logic. Nu există propoziții absolut simple; totul depinde de context și de situații de limbaj.

2. Abandonul unei demarcații stricte între sens* și non-sens. Limbajul științei nu mai este conceput ca prototip al limbajului cu semnificație. Wittgenstein avansează în acest context noțiunea de «joc de limbaj». Limbajul, spune el, este asemănător unei cutii cu instrumente: el este constituit din instrumente multiple, cu funcții multiple. Nu există o manieră corectă și altele incorecte de a le utiliza; totul depinde de situație și de ceea ce vizăm. Altfel spus, nu există reguli absolute ale limbajului semnificant. Wittgenstein se orientează în acest punct către un convenționalism* radical; nu există esență* a semnificației. Ceea ce se schimbă deci este perspectiva pornind de la care este analizat limbajul: acesta nu mai este vizat din punct de vedere cognitiv, ca reprezentativ al unei realități, ci din punctul de vedere al comunicării* și al utilizărilor sale comune și variate. Prin aceasta, Wittgenstein legitimează orice enunț care, în cadrul jocului de limbaj care-i este propriu, îndeplinește funcția sa de comunicare, chiar dacă el nu semnifică nimic precis și definit (ex.: «Așteaptă-mă aproximativ acolo»). În ceea ce privește limbajul științific, el își pierde privilegiul, nemaifiind decât un joc de limbaj printre altele.

Scrieri principale: *Tractatus logico-philosophicus* (1921); *Caietul maro și caietul albastru* (1933), Investigații filosofice (1936-1949).

Z

ZARATHUSTRA

Personajul istoric Zarathustra – preot iranian din Persia antică, ce va reforma religia propovăduind dualismul principiilor binelui şi răului în persoana unui Zeu unic – este reconsiderat de către Nietzsche* într-una dintre cele mai celebre opere ale sale: *Aşa grăit-a Zarathustra*. Zarathustra evocat de Nietzsche se ridică «dincolo de bine şi de rău». Nietzsche a crezut că această carte a sa va fi determinantă pentru istoria umanităţii, şi va constitui un fel de nouă biblie. Zarathustra apare aici ca un predicator ce aduce cu sine o înţelepciune inedită, pe care consimte să o ofere oamenilor: opera este în mare parte constituită din jurăminte, în care sunt reluate, de o manieră foarte ingenioasă, marile idei ale lui Nietzsche. Însă funcţia lui Zarathustra este de-a lungul cărţii definită cu claritate: el este cel care vine să anunţe supraomul* (omul este făcut pentru a fi depăşit) şi veşnica reîntoarcere (cursul lumii nu este dirijat de nici un scop: ea revine fără încetare asupra ei însăşi, ca într-un joc gratuit).

Filosof grec fondator al stoicismului.

ZENON din CITTIUM (sau CITIUM) (335-264 î.Cr.)

Nici una dintre lucrările sale nu s-a păstrat, însă Diogene Laertios ne-a transmis – cel puţin în parte – doctrina sa (cf. Stoicism*).

ZENON din ELEEA
(născut către 490 î.Cr. în Eleea)

REPERE BIOGRAFICE

Filosof grec, membru al Şcolii eleate.

Discipol, şi probabil fiu adoptiv al lui Parmenide*, Zenon din Eleea ar fi, dacă ar fi să-i dăm crezare lui Aristotel, inventatorul dialecticii*. Personalitate puternică, stăpânind un limbaj nuanţat, el se va arăta adesea dispreţuitor la adresa celor puternici: arestat de către tiranul Nearchos, pe care încerca să-l răstoarne, el şi-ar fi tăiat limba, scuipându-i-o acestuia în faţă (potrivit lui Diogene Laertios).

Potrivit lui Aristotel, Zenon susţinea o serie de paradoxuri, dintre care cele mai celebre se refereau la mişcare. Unul dintre acestea constă în a susţine că un mobil nu poate ajunge niciodată la capătul unui traseu, deoarece el ar trebui să parcurgă jumătatea traseului, apoi jumătatea jumătăţii, şi tot aşa la infinit... Tot astfel, Achile nu poate ajunge broasca ţestoasă pe care o urmăreşte, pentru că el ar trebui să atingă între timp punctul pe care aceasta tocmai l-a părăsit: însă în acest timp broasca a avansat... Potrivit lui Aristotel, aceste argumente sunt false, deoarece ele se sprijină pe o reprezentare a timpului (ca fiind constituit dintr-o adunare de clipe) care este înşelătoare (cf. Presocratici*).

CUPRINS

A

ABSOLUT 9
ABSOLUTISM 10
ABSTRACȚIE 10
ABSURD 11
ACT 11
ADEVĂR 12
ADORNO Theodor W. 15
A-FI-AICI 16
AGNOSTICISM 16
AGRESIVITATE 16
ALAIN 17
ALEMBERT Jean le Rond d' 19
ALIENARE 19
ALTERITATE 20
ANALITICĂ 20
ANALIZĂ 22
ANALOGIE 23
ANARHIE 23
ANGAJAMENT 24
ANGOASĂ 24
ANIMAL 26
ANOMIE 26
ANTIGONA 26
ANTINOMIE 27
ANTITEZĂ 27
ANTROPOCENTRISM 28
ANTROPOLOGIE 28
ANTROPOMORFISM 29
APARENȚĂ 30
APEL KARL-OTTO 31
APERCEPȚIE 31
APETIT 32
APOLLO 32
A POSTERIORI 32
A PRIORI 32
ARENDT Hannah 33
ARHETIP 35
ARHITECTONICĂ 36
ARISTOTEL 36
ARON Raymond 40
ARTĂ 40
ATARAXIE 43
ATEISM 43
ATOM 44
ATOMISM 44
ATRIBUT 45
AUGUSTIN 45
AUSTIN John Langshaw 48
AUTONOMIE 48
AVERROES 49
AVRAAM 50
AXIOLOGIE 51
AXIOMATICĂ 51

B

BACHELARD Gaston 52
BACON Francis 54
BAYLE Pierre 54
BEATITUDINE 55
BEHAVIORISM 55
BENJAMIN Walter 56
BENVENISTE Emile 57
BERGSON Henri 58
BERKELEY George 60
BERNARD Claude 61
BINE 62
BIOETICĂ 64
BIOLOGIE 65
BOURDIEU Pierre 65
BRICIUL LUI OCCAM 66
BRUNO Giordano 66
BUCURIE 67

C

CALITATE 68
CALLICLES 69
CAMUS Albert 69
CANGUILHEM Georges. 70
CANTITATE 70
CARNAP Rudolf 71
CATEGORIE 72
CATHARSIS 72
CAUZĂ 73
CAUZALITATE 73
CELĂLALT 74
CERCUL DE LA VIENA 75
CERTITUDINE 76
CETATE 76
CETĂŢEAN 77
CHOMSKY Noam 77
CINISM 78
CIVILIZAŢIE 79
CLASĂ 79
COGITO 80
COMPREHENSIUNE 81
COMTE Auguste 81
COMUNICARE 84
COMUNISM 86
COMUNITATE 86
CONATUS 87
CONCEPT 87
CONCRET 88
CONDILLAC Étienne Bonnot de 88
CONDORCET Marie
Jean de Caritat, 89
CONFIRMARE 90
CONŞTIINŢĂ 90
CONSTRÂNGERE 92
CONTEMPLAŢIE 93
CONTINGENŢĂ 94
CONTRACT 95
CONTRADICŢIF 96
CONTRAR 96
CONVENŢIE 96
CONVENŢIONALISM 97
- CONVINGERE 97
- COPERNIC Nicolas 98
- CORP 98
- COSMOLOGIE 101
- COURNOT Antoine Augustin 101
- CREAŢIE 102
- CREDINŢĂ FERMĂ (fr. *Foi*) 103
- CREDINŢĂ (fr. *Croyance*) 104
- CRITICĂ. 105
- CULTURĂ 106
- CUMPĂTARE 107
- CUNOAŞTERE
- (fr. *Connaissance*) 107
- CUNOAŞTERE (fr. *Savoir*) 108

D

- DARWIN Charles 110
- DASEIN 111
- DATORIE / A FI ÎNDATORAT 111
- DEDUCŢIE 112
- DEFINIŢIE 113
- DEISM 114
- DELEUZE Gilles 114
- DEMOCRAŢIE 115
- DEMOCRIT 116
- DEMONSTRAŢIE 117
- DERRIDA Jacques 117
- DESCARTES RENÉ 118
- DESPOT 125
- DESPOTISM 125
- DESTIN 125
- DETERMINISM 126
- DEVENIRE 127
- DIALECTICA 128
- DIALOG 129
- DIDEROT Denis 131
- DIFERENŢĂ 131
- DIHOTOMIE 132
- DIONYSOS 133
- DISCURS 133
- DISERTAŢIE 134

DOBÂNDIT 135
DOGMĂ 135
DOGMATISM 136
DORINȚĂ 136
DREPT 138
DREPTATE 141
DUALISM 143
DUHEM Pierre 143
DUMNEZEU 144
DURATĂ 144
DURKHEIM Émile 145

E

ECHITATE 147
ECHIVALENȚĂ 148
ECHIVOC 148
ECLECTISM 148
ECOLOGIE 149
EDUCAȚIE 150
EGALITATE 150
EGO 151
ELEAȚI 152
EMIL 152
EMOȚIE 153
EMPIRIC 153
EMPIRISM 154
ENGELS Friedrich 155
ENTELEHIE 156
ENTITATE 156
EPICTET 156
EPICUR 159
EPICURIANISM 162
EPISTEMOLOGIE 162
EPOCHÉ 163
EROARE 163
EROS 164
ESHATOLOGIE 164
ESENȚĂ 164
ESTETICĂ 165
ETERNA REÎNTOARCERE 166
ETERNITATE 166
ETICĂ 166
ETNOCENTRISM 168
ETNOGRAFIE 168
ETNOLOGIE 168
EU 168
EUDEMONISM 169
EURISTICĂ 169
EVENIMENT 169
EVIDENȚĂ 170
EVOLUȚIE 170
EVOLUȚIONISM 171
EXISTENȚĂ 172
EXISTENȚIALISM 173
EXPERIENȚĂ 174
EXPERIMENTARE 176
A EXPLICA 176
EXTENSIUNE 177

F

FACTICITATE 178
FALSIFICABILITATE 178
FANATISM 179
FAPT 179
FATALISM 180
FAȚĂ 180
FENOMEN 180
FENOMENALISM 181
FENOMENOLOGIE 182
FERICIRE 184
A FI/FIINȚĂ 186
FICHTE Johann G. 187
FIDEISM 188
FIINDUL 188
FILOSOFIE 189
FINALISM 191
FINALITATE 191
FINIT 192
FINITUDINE 192
FONEM 193
FORMĂ 193
FORMAL 195

FORMALISM 195
FORȚĂ 195
FOUCAULT Michel 196
FRANKFURT (Școala de la) 197
FREGE Gottlob 198
FREUD Sigmund 199
FRUMOS 203
FUNCȚIE 204
FUNCȚIONALISM 204
FUNDAMENT/ TEMEI 204

G

GALILEI Galileo 206
GÂNDIRE 207
GEN 208
GENEALOGIE 208
GENERAL 208
GENEZĂ 209
GENIU 209
GNOSEOLOGIE 210
GRAȚIE (HAR) 210
GREȘEALĂ (FANTE) 210
GUST 211
GUVERNARE 212

H

HABERMAS Jürgen 213
HAZARD 214
HEDONISM 215
HEGEL Georg Wilhelm 216
HEIDEGGER Martin 220
HELVETIUS Claude 222
HERACLIT 222
HERMENEUTICĂ 223
HOBBES Thomas 223
HOLBACH Pierre Henri 225
HOLISM 226
HUME David 226
HUSSERL Edmund 229

I

- IDEALISM 232
- IDEE 233
- IDENTITATE 236
- IDEOLOGIE 237
- ILUZIE 237
- IMAGINAȚIE 239
- IMAGINE 241
- IMANENT 241
- IMANENȚĂ 242
- IMATERIALISM 242
- IMPERATIV 242
- INCONȘTIENT 243
- INDISCERNABILI 245
- INDIVID 245
- INDIVIDUALISM 245
- INDUCȚIE 246
- INEISM 247
- INFERENȚĂ 247
- INFINIT 248
- INSTINCT 248
- INSTITUȚIE 249
- INTELECT 250
- INTELIGENȚĂ 251
- INTELIGIBIL 251
- INTENȚIONALITATE 252
- A INTERPRETA 252
- INTERSUBIECTIVITATE 253
- INTROSPECȚIE 253
- INTUIȚIE 254
- INTUIȚIONISM 254
- IONIANĂ (Filosofie) 254
- IPOTEZĂ 255
- IRAȚIONAL 255
- IRONIE 256
- ISTORICISM 257
- ISTORICITATE 257
- ISTORIE 257
- IUBIRE 260

Î

ÎNDOIALĂ 262
ÎNNĂSCUT/ DOBÂNDIT 263
ÎN SINE 263
ÎNTINDERE 264
ÎNTREBARE 264
A ÎNȚELEGE 264
ÎNȚELEPCIUNE 265
ÎNȚELEPT 266

J

JACOB François 267
JAMES William 267
JANKELEVITCH Vladimir 268
JASPERS Karl 269
JONAS Hans 270
JUDECATĂ 271

K

KANT Immanuel 274
KIERKEGAARD Sören 280

L

LA BOETIE Etienne de 283
LACAN Jacques 284
LAICITATE 285
LAPSUS 286
LEGALITATE 286
LEGE 287
LEIBNIZ Gottfried Wilhelm 288
LEVIATHAN 291
LÉVINAS Emmanuel 292
LÉVI-STRAUSS Claude 293
LIBER ARBITRU 294
LIBERAL 295
LIBERALISM 295
LIBERTATE 296
LIBIDO 298
LIMBĂ 298
LIMBAJ 298
LINGVISTICĂ 301
LOCKE John 301
LOGICĂ 303
LOGOS 305
LUCREȚIU 306
LUCRU 307
LUME 308
LUMINĂ (naturală) 308
LUMINI (Filosofia luminilor) 309

M

MACHIAVELLI Nicolas 310
MAGIE 312
MAIEUTICĂ 313
MALEBRANCHE Nicolas 313
MANIHEISM 315
MARCUS AURELIUS 315
MARX KARL 316
MARXISM 319
MAŞINĂ 320
MATEMATICĂ 320
MATERIALISM 323
MATERIE 324
MAUSS Marcel 325
MĂGARUL LUI BURIDAN 325
MÂNA INVIZIBILĂ 325
MECANICĂ 326
MECANICISM/MECANISM 326
MEMORIE 326
MERLEAU-PONTY 328
METAFIZICĂ 330
METODĂ 332
MIJLOC 334
MILĂ 334
MILL John Stuart 335
MIŞCARE 336
MISTICISM 336

MIT 336
MITOLOGIE 337
MOARTE 337
MOBIL 339
MOD 339
MODALITATE 340
MODERNITATE 340
MONADĂ 341
MONEM 342
MONOD Jacques 342
MONOTEISM 343
MONTAIGNE Michel Eyquem de 343
MONTESQUIEU 345
MORALĂ 346
MORAVURI 348
MORUS (MORE) Thomas 348
MOTIV 349
MUNCĂ 349

N

NARCIS 353
NARCISISM 353
NAȚIUNE 354
NATURĂ 355
NEANT 356
NEBUNIE 357
NECESAR 358
NECESITATE 358
NECONDIȚIONAT 358
NEDEFINIT 359
NEGATIV 359
NEVOIE 359
NEVROZĂ 361
NEWTON Isaac 361
NIETZSCHE Friedrich 362
NIHILISM 366
NOMINALISM 367
NORMATIV 367
NORMĂ 367
NOUMEN 368

O

OBIECT 369
OBIECTIV 369
OBIECTIVITATE 370
OBSERVAȚIE 370
OEDIP 371
ONTIC 372
ONTOLOGIE 372
OPERĂ 373
OPINIE 373
OPTIMISM 375
ORDINE/ ORDIN 375
ORGANIC 376
ORGANICISM 377
ORGANISM 377
ORIGINE 378

P

PACE 379
PACT 380
PANTEISM 380
PARADIGMĂ 380
PARADOX 381
PARALOGISM 382
PARIU 382
PARMENIDE 382
PARTICULAR 383
PASCAL Blaise 383
PASIUNE 387
PATOČKA Jan 389
PATOLOGIC 390
PENTRU-SINE 390
PERCEPȚIE 390
PERFECȚIUNE 393
PERSOANĂ 393
PERSONALISM 395
PESIMISM 395
PIAGET Jean 396
PITAGORA 397
PLĂCERE 397

PLATON 398
PLOTIN 403
POINCARÉ Henri 404
POLITEISM 404
POLITICĂ 404
POPPER Karl Raimund 405
POSIBIL/ POSIBILITATE 406
POSTULAT 406
POZITIV 407
POZITIVISM 407
PRACTICĂ 408
PRAGMATICĂ 409
PRAGMATISM 409
PRAXIS 410
PREDICAT 410
PREJUDECATĂ 410
PREMISĂ 411
PRESOCRATICII 411
PREZENT 413
PRIETENIE 414
PRIMITIV 414
PRINCIPIU 415
PRINCIPIUL INDIVIDUAȚIEI 416
PROBĂ 416
PROBABILITATE 417
PROBLEMĂ 418
PRODUCȚIE 418
PROGRES 419
PROLEGOMENE 421
PROPOZIȚIE 421
PROVIDENȚĂ 421
PRUDENȚĂ 422
PSIHANALIZĂ 422
PSIHOLOGIE 423
PSIHOZĂ 424
PULSIUNE 424
PUTERE 425
PUTERE, POTENȚĂ 427
PYRRHON din Elis 428
PYRRHONISM 428

Q

QUIDDITATE 429
QUINE W. Van Orman 429

R

RASĂ 431
RASISM 431
RAȚIONAL 432
RAȚIONALISM 432
RAȚIUNE 433
RAWLS John 434
RĂUL 436
RĂZBOI 437
REAL 438
REALISM 438
REALITATE 439
REDUCȚIE 440
REFERENT 440
REFULARE 440
REGULĂ 440
RELAȚIE 441
RELATIVISM 441
RELIGIE 441
REMINISCENȚĂ 444
REPREZENTARE 445
REPUBLICĂ 446
RESPECT 446
RESPONSABILITATE 447
REVOLUȚIE 448
REZONABIL 449
RICOEUR Paul 449
ROBINSON 450
ROUSSEAU, Jean-Jacques 451
RUSSELL Bertrand 457

S

SACRU 459
SARTRE Jean-Paul 459

SAUSSURE Ferdinand 462
SCEPTICISM 463
SCHEMĂ 464
SCHEMATISM 464
SCHIMB 464
SCHOPENHAUER 465
SCIENTISM 466
SCOLASTICĂ 467
SCOP 467
SEMANTICĂ 467
SEMIOLOGIE 467
SEMN 468
SEMNIFICANT 468
SEMNIFICAT 468
SEMNIFICAȚIE 469
SENSIBIL: 469
SENSIBILITATE 470
SENTIMENT 471
SENZAȚIE 471
SENZUALISM 472
SERRES Michel 473
SFÂRŞIT / SCOP 474
SILOGISM 474
SIMBOL 475
SIMȚ / SENS 475
SINE (fr. *Soi*) 477
SINE (fr. *Ça*) 477
SINTETIC 478
SINTEZĂ 478
SISIF 478
SISTEM 478
SOCIETATE 479
SOCIETATE CIVILĂ 482
SOCIOLOGIE 482
SOCRATE 483
SOFISM 484
SOFISTICA 485
SOFIŞTI 485
SOLIPSISM 485
SPAȚIU 486
SPECIE 488
SPECULAȚIE 488
SPECULATIV 489
• SPINOZA Baruch 489
• SPIRIT 494
• SPIRITUALISM 496
• STAT / STARE 496
• STOICISM 499
• STRAUSS Léo 501
• STRUCTURĂ 502
• STRUCTURALISM 502
• SUBIECT 504
• SUBIECTIV 505
• SUBLIM 505
• SUBLIMARE 506
• SUBSTANȚĂ 507
• SUFLET 508
• SUPERSTIȚIE 509
• SUPRAEU 510
• SUPRAOM 510
• SUVERAN 511
• SUVERANITATE 512
• ŞCOALA DIN MILET 513
• ŞTIINȚĂ 513
• ŞTIINȚE COGNITIVE 515

T

• TABU 516
• TAUTOLOGIE 516
• TEHNICĂ 517
• TEHNOLOGIE 519
• TEISM 519
• TELEOLOGIE 519
• TEMPORALITATE 520
• TENDINȚĂ 520
• TEODICEE 521
• TEOLOGIE 521
• TEORIE 522
• TEZĂ 522
• THANATOS 522

TIMP 522
TIRANIE 525
TOCQUEVILL Alexis 525
TOLERANȚĂ 526
TOMA D'AQUINO 527
TOPICĂ 528
TOTALITARISM 529
TOTEM 530
TRANSCENDENTAL 530
TRANSCENDENȚĂ 531
TRANSFORMISM 532
TRECUT 532

U

UMANISM 533
UMANITATE 534
UNITATE 535
UNIVERS 535
UNIVERSAL 536
UNIVOC 536
UNU 536
UTILITARISM 537
UTOPIE 537

V

VALIDITATE 539
VALOARE 539
VERIFICARE 540
VEROSIMILITATE 540
VIAȚĂ 541
VIITOR 541
VIOLENȚĂ 542
VIRȚUTE 544
VIS 545
VITALISM 546
VIU 546
VOINȚĂ 549
VOLTAIRE 551

W

WEBER Max 553
WEIL ERIC (1904-1972) 554
WEIL Simone 556
WITTGENSTEIN Ludwig 557

Z

ZARATHUSTRA 560
ZENON din CITTIUM 561
ZENON din ELEEA 561

A→Z

DICȚIONAR ENCICLOPEDIC DE FILOSOFIE

ESENȚIALL - colecție, de dicționare și mici enciclopedii, structurate pe domenii: istorie, filosofie, logică, estetică, sociologie, psihologie, pedagogie, antropologie. ESENȚIALL dorește să construiască, în câmpul de interes al tinerei generații, esențialul, un corpus terminologic modern și riguros, un instrumentar metodologic absolut necesar disciplinelor socio-umane din perimetrul școlar și universitar.

Primul vostru dicționar de filosofie

- *Practic* datorită ordonării alfabetice;
- *Sintetic* prin selectarea informațiilor;
- *Util* tuturor studenților de la filosofie și celor interesați de disciplinele gândirii.

Un instrument eficace pentru pregătirea examenelor și pentru stimularea reflecției filosofice.

ISBN 973-684-030-1

9789736840302

-9000.